



acta

2 / 09

Fakulty filozofické
Západočeské univerzity v Plzni



FAKULTA FILOZOFICKÁ
ZÁPADOČESKÉ
UNIVERZITY
V PLZNI

Acta FF ZČU

Fakulta filozofická
Západočeská univerzita v Plzni, 2009

Prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., DSc., editor, 2009

Registrace MKČR E 16521
Datum vydání: 18. 12. 2009
Vychází třikrát ročně.

ISSN 1802-0364

11	Úvod Prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., DSc.
	PŘÍSPĚVKY
14	Originál či napodobenina? „Syropalestinské importy“ v Egyptě doby Staré říše Mgr. Lucie Jirásková
22	Když není Cesta vykonávána: koncept přerušení daotongu v díle Yulgoka Yi I (1536 – 1584) Mgr. Vladimír Glomb
32	Vliv G. K. Chestertona na C. S. Lewise doc. Pavel Hošek, Th.D.
42	Chesterton jako prorok vědy? PhDr. Jan Lukavec, Ph.D.
54	Asyrský korunní princ Mgr. Kateřina Šašková, Th.D.
74	Prvorozenectví v knize Genesis prizmatem sociální a kulturní antropologie Barbora Polířková

82	Jeruzalémský chrám v proměnách věku Bc. Daniel Rafael Moulis
96	Detektory kovů jako nástroje revize nálezů mincí: Kelčský případ islámského stříbra PhDr. Vlastimil Novák, Dr.
102	Postmoderní státy jako nositelé a zprostředkovatelé kantovské etiky v mezinárodních vztazích doc. PhDr. Ladislav Cabada, Ph.D., doc. PhDr. Šárka Cabadová Waisová, Ph.D.
	ROZHOVOR
126	Rozhovor s doc. PhDr. Petrem Charvátlem, DrSc. PhDr. Lukáš Pecha, Ph.D.
	RECENZE
134	Zakladatelía Západu, koniec dejín a posledný človek Mgr. Petra Burzová
144	The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment Mgr. Svatava Heinlová

úvod



Prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., DSc.

Úvodní slovo

Není náhoda, že nové číslo Act Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni, které čtenář dostává do rukou, obsahuje rozhovor právě s docentem Petrem Charvátem, pracovníkem Katedry antropologických a historických věd FF ZČU a předním českým archeologem, antropologem a orientalistou, který nedávno oslavil významné životní jubileum. Témata, kterými se pan docent badatelsky zabývá, nám připomínají nejen pomíjivost věcí pozemských, ale také malichernost a nicotnost různých velkých „témat“, „diskuzí“, „sporů“ a „pohoršení“, kterým v zaslepenosti přítomným okamžikem přikládáme takovou váhu. Docent Petr Charvát se věnuje mimo jiné starověkým civilizacím, které dosáhly velikosti nikoliv pouze proto, že po sobě zanechaly monumentální památky, ale především z důvodu, že dokázaly poprvé uchopit, formulovat a položit zásadní otázky po smyslu lidské existence. Otázky, při jejichž řešení jsme v žádném případě nepokročili, ale které – na rozdíl od našich předchůdců – naopak marginalizujeme a vytěsňujeme z našich životů. Acta Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni tentokrát nabízejí exkurz do starého Egypta, Palestiny, Sýrie, světa islámu, Jeruzaléma či až na Dálný východ. Doufáme, že v něm čtenář nalezne nejen ponaučení, ale také úlevu od občasné bezútěšnosti dnešních dní.

Podle jednoho čínského přísloví když malí muži začnou vrhat velké stíny, znamená to, že se blíží soumrak. Co jiného nás může napadnout při pohledu na patafyzický chaos zachvacující za vydatné pomoci zlomyslných médií současný akademický prostor? Znamená to, že poslední asyl, naděje, že v dnešním světě ještě existuje výspa zdravého rozumu a morálních zásad, padla? Ujal se snad vlády Otec Ubu? Kde je osobnost, která by tak

jako kdysi (ve zcela jiné souvislosti) zvolala s Voltairem: „Zničte hanebnost!“ Dobrá zpráva je, že takový muž existoval. Špatná, že zemřel již v roce 1936. Jmenoval se Gilbert Keith Chesterton a byl to významný anglický spisovatel. Katedra antropologických a historických věd FF ZČU mu ve spolupráci s doktorem Janem Lukavcem, autorem zajímavé knihy o Chestertonovi, věnovala na jaře 2009 jednodenní odborné symposium. Dva z přednesených příspěvků byly zařazeny do Act Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni jako samostatné studie.

Přejeme čtenářům Act Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni poklidné soustředění při četbě našeho periodika a doufáme, že nám i nadále zachovají svoji věrnost.

V Plzni 27. 10. 2009

Prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., DSc.

příspěvky

Lucie Jirásková
Vladimír Glomb
Pavel Hošek
Jan Lukavec
Kateřina Šašková
Barbora Polífková
Daniel Rafael Moulis
Vlastimil Novák
Ladislav Cabada
Šárka Cabadová Waisová

Lucie Jirásková

Originál či napodobenina? „Syropalestinské importy“ v Egyptě doby Staré říše

Abstract

The vessels of Syria-Palestinian form acquired from the Archaic Period or Old Kingdom contexts had been considered as genuine imports brought to Egypt from Asia by the means of long-distance trade. However, the analysis performed by Naomi Porat on the „foreign“ pottery found within the tomb U-j at the Predynastic U-cemetery at Abydos showed that most of the vessels had probably been made in Egypt from the Nile silt. New publications from the recent research at Saqqara and Abusir have raised doubts concerning the origin of combed ware uncovered in the tombs of some Fifth and Sixth Dynasty official. As the chemical analyses cannot be always relied on, different approaches to the problem should be found. The aim of the paper is represented by the focus on the social background of the people who had the „foreign“ vessels deposited in their tombs, general political development and a particular feature of the combed ware – their volume.

Po většinu 20. století nebylo o původu nádob syropalestinských forem objevených jednak v archaických, jednak ve staroříšských hrobkách pochybováno a otázka oblasti, kde byly skutečně vyrobeny, byla nastolena až s novými nálezy. I když je to v egyptských podmínkách často nelehké, jsou nově objevené kusy z větší části podrobovány chemickým a petrografickým analýzám, které mají určit materiál, z něhož byly vyrobeny a přibližně specifikovat oblast, z níž daný materiál pocházel. Průlom v tomto ohledu představují především

nálezy německé expedice, která od 70. let systematicky odkrývá elitní predynastické (U) a královské archaické pohřebiště (B) v Abydu. Na pohřebišti U bylo v rámci tohoto dlouhodobého výzkumu již odkryto přibližně 500 nádob syropalestinských forem, přičemž 350 z nich pochází pouze z hrobky U-j.¹ Na první pohled se svým tvarem výrazně liší od tradiční egyptské keramiky své doby, a tak byly považovány za doklad poměrně významných kontaktů mezi touto oblastí a údolím Nilu v době, kdy se zde postupně formoval nejstarší státní celek (WILKINSON, Toby A. H., 1999, s. 151). S nálezem se však vzhledem k množství nádob vzedmula vlna pochybností, jedná-li se o skutečné importy a nebo jen jejich napodobeniny vyrobené v Egyptě z nilské hlíny.² Výsledky jednotlivých rozborů ukázaly, jak nejisté mohou analýzy být a jak různorodým závěrům mohou vést. Z výsledků srovnávání archeologických paralel a chemických analýz (neutronová aktivní analýza, rentgenová analýza a petrografická analýza), které prezentoval U. Hartung, vyplývá, že nádoby nalezené na pohřebišti U v Abydu pocházely z několika odlišných regionů palestinské oblasti (HARTUNG, Ulrich, 2002, s. 437 – 438). Oproti tomu petrografický rozbor nádob z U-j provedený N. Porat a Y. Gorenem ukázal, že ne všechny nádoby je možné považovat za importy a většina byla vyrobena z egyptských materiálů nejpravděpodobněji v oblasti Wádí Kena, vzdáleném od Abydu 35 – 50 km (PORAT, Naomi a Yuval GOREN, 2002, s. 263 – 266).

V nedávné době byla stejná otázka nastolena i v případě nádob syropalestinských forem pocházejících z pozdějšího kontextu Staré říše. Po dlouhou dobu byly bez výjimky považovány za pravé, v určitých případech snad znovu použité (např. nádoba odkrytá v Matmáru), případně v Egyptě nově zapečetěné (jedna z amfor uložených v hrobce Ptahšepse Impyho v Gíze). Nálezy české expedice v jižním Abúsíru, australské na Tetiho pohřebišti v Sakkáře a polské na pohřebišti západně od Džoserova komplexu – taktéž v severní Sakkáře – ukázaly, že zřejmě existovaly výjimky a dosavadní závěry je třeba přehodnotit. V jižním Abúsíru byly prozkoumány dvě hrobky, které v rámci pohřební výbavy obsahovaly několik nádob neegyptské formy. Ve starší z hrobek pocházející z počátku 5. dynastie, postavené pro úředníka Kaiapera byly objeveny fragmenty dvou džbánů s jedním uchem tenkého tvrdého střepu, zdobené „hřebenovou“ technikou (tenkými rýhami vzniklými před vypálením hlíny „česáním“ nádoby předmětem podobným jemnému hřebenu – tzv. combed ware). V tomto případě se podle M. Bárty s největší pravděpodobností jedná o skutečné „kovové zboží“ (tzv. metallic ware),

typické pro syropalestinskou keramiku především rané doby bronzové III³ (BÁRTA, Miroslav et al., 2001, s. 185). Druhá, mladší hrobka patřila rodině vezíra Kara, přičemž nádoby zde byly uloženy až v druhé polovině 6. dynastie pro potřebu posmrtného života jeho dvou synů, Kara juniora a Senedžemiba (BÁRTA, Miroslav, 2009, s. 73 – 94). V tomto případě se jedná o amfory rovněž zdobené „hřebenovou“ technikou, ovšem silného střepu, netypického pro luxusní syropalestinské zboží. Jedna z nádob dokonce spojuje dva prvky objevující se tradičně zvlášť na dvou různých typech nádob. Jedná se o vystouplý pásek oddělující hrdlo od těla nádoby, který se neobjevoval u dvouuchých amfor (BÁRTA, Miroslav, v tisku). Většina nádob byla současně objevena zapečetěná zátkami vyrobenými z nilského bahna, které nesly bílé otisky pečeti s egyptským textem. Celý soubor byl na základě těchto skutečností označen jako napodobeniny vyrobené z nilského bahna. K závěru, že se jedná o imitaci došla i T. Rzeuska, která zkoumala keramiku z hrobek nekropole západně od Džoserova komplexu v Sakkáře pocházející ze 6. dynastie. Jedná se o amforu, jež původně náležela k šachtě Nianchnefertema (RZEUSKA, Teodozja, 2004, s. 134). Další tři objevené nádoby podle jejich původních závěrů představují syropalestinské originály (RZEUSKA, Teodozja, 2002, s. 154; 2003, s. 146), ovšem pozdější analýzy ukázaly, že se i v tomto případě nespíše jedná o výrobky egyptských dílen z místního materiálu (RZEUSKA, Teodozja, konzultace). Další z dvouuchých amfor vyrobených z nilského bahna podle vzoru tradičního syropalestinského zboží byla odkryta v hrobce Kaiemheseta v Sakkáře (McFARLANE, Anne, 2003, s. 45).

Jelikož metoda porovnávání či chemických analýz nemusí být vždy spolehlivá, je užitečné se na nádoby podívat v jiných souvislostech a hledat nové možnosti interpretace. V rámci sídlíšní archeologie bylo dosud v Egyptě v kontextu Staré říše nalezeno pouze několik střepů, které naznačují přítomnost importů ve městech (WODZIŃSKA, Anna, 2007, s. 311 – 313; FORSTNER-MÜLLER, Irene a Dietrich RAUE, 2008). Většina nálezů ale pochází ze soukromých hrobek, kde tvořily významnou součást pohřební výbavy hodnostářů doby 4. – 6. dynastie. Jednotlivé hrobky, jejich umístění a výzdoba vypovídají o postavení jejich majitelů a o proměnách poměrů v průběhu vývoje Staré říše. V kontextu 4. dynastie byly importy nalezeny především v Gíze (REISNER, Georg A., 1942, s. 411, 437, 450, 463, 465, 468, 470, 474, 478, 487, 490, 494, 508; REISNER, Georg A. a William S. SMITH, 1955, s. 64 – 65, 76; JUNKER, Hermann, 1929, s. 234, 248; KORMYSHEVA, Eleonora, 2001, s. 80), jedna v Dahšúru (ALEXANIAN, Nicole, 1999, s. 108 – 110), jedna v Mejdúmu (PETRIE, William M. F. 1910: pl. XXIV/4) a jedna v Matmáru (BRUNTON, Guy, 1948, s. 29). Analýzy části džbánu, poměrně nedávno odkryté v Dahšúrské hrobce prince Nečeraperefa, představily nádobu jako produkt vyrobený v severní

1) *Dalších 50, 30 a 6 tvarů neegyptských nádob obsahovaly hrobky U-k, U-a a U-o (HARTUNG, Ulrich, 2002, s. 437).*

2) *Sám Wilkinson upozorňuje na skutečnost, že v době, kdy egyptské hrobky zaplavily „syropalestinské importy“, došlo v Syropalestině samotné k prudkému omezení egyptské přítomnosti (WILKINSON, Toby A. H., 1999, s. 151).*

3) *Raná doba bronzová III je považována za přibližně současnou se Starou říší. Ač se náznaky na její konec liší, je pravděpodobné, že skončila s koncem 5. dynastie, kdy začala raná doba bronzová IV (de MIROSCHEDJI, Pierre, 2002, s. 47).*

Palestině či na syrském pobřeží. Kromě Matmáru, kde byla uložena zřejmě již sekundárně použitá nádoba, nacházely se ostatní v hrobkách poměrně vysokých hodnostíů či členů nejužší královské rodiny. Jejich tituly **zA** či **zAt nswt** je řadí přímo do královské rodiny. Oproti této skutečnosti stojí situace v následující 5. dynastii. Ačkoli Gíza v této době již začala představovat druhořadé pohřebiště, většina „importovaných“ nádob byla odkryta právě zde (JUNKER, Hermann, 1929, Abb. 14.11; REISNER, Georg A., 1942, s. 516; REISNER, Georg A. a William S. SMITH, 1955, s. 74, 76; HASSAN, Selim, 1936, s. 145). Dva již výše zmíněné džbány odkryly výzkumy v Abúsíru a další dvě amfory v Sakkáře – hrobky Kaiemheseta a Kara (HAWASS, Zahi, 2004, s. 317). V případě majitelů tohoto souboru se jedná o osoby různého postavení, které nepatřily ke královské rodině. Doba 5. dynastie představovala zlom v organizaci státních záležitostí, kdy se administrativa postupně přesunula z rukou králových příbuzných do rukou nekrálovské byrokracie (HELCK, Wolfgang, 1954, s. 132). Mezi těmito novými úředníky vyniká pouze postava Senedžemiba-Intiho, který nesl titul vezíra a společně s ním i pět nejvyšších správních titulů („dohližitel nad 6 velkými soudními dvory“, „dohližitel nad písaři královských dokumentů“, „dohližitel nad všemi královskými pracemi“, „dohližitel nad oběma sýpkami“ a „dohližitel nad oběma pokladnicemi“), které podle N. Strudwicka za svým jménem tradičně nechávali psát nejvyšší úředníci staroříšské administrativy této doby, jimž byl udělován titul vezíra (STRUDWICK, Nigel, 1985). Senedžemib-Inti byl také jediným příslušníkem nobility, označované jako *iry-pat*. Co se týče honorifických titulů, zaostávají za ním další známí majitelé „importů“, z větší části nesoucí titul *iry-xt nswt*. Kaiaper a Sešemnefer I., jinak úředníci střední vrstvy, nesli titul „dohližitel královských prací“, sice podobný jednomu z nejvyšších titulů, ale v jejich případě zřejmě odlišný druh (STRUDWICK, Nigel, 1985, s. 249). Na rozdíl od Kaiapera, který sloužil především v královském vojsku a pevnostech, představoval Sešemnefer I. úředníka zabývajícího se službou v královském paláci a kněžskými povinnostmi. K vojenským funkcím Kaiapera měl blízko Nefernisut, jenž byl opět spojen i s královským palácem. Ke stejné vrstvě patřil Kaiemheset, na základě svých titulů zodpovědný především za královské stavební práce. Poslední z mužů, jejichž (alespoň některé) tituly byly publikovány, Kar, je znám pouze jako „královský lékař“ (titul a jméno jsou inkoustem zapsány přímo na zkoumané amfoře).

Prameny k počátku 5. dynastie ukazují, že zřejmě dále přetrvávala mírová povaha vztahů Egypta a Syropalestinské oblasti, ovšem k jejímu konci začalo docházet ke zhoršování situace. Objevuje se více zmínek o bojích s Asijci a Džedkare začíná s budováním opevnění nazývaného „Horovy cesty“, které spojovalo nilskou deltu a jižní Palestinu. Oslabení pozice Egypta zřejmě souviselo s jeho vnitřním vývojem, kdy došlo k oslabování moci panovníka a následným reformám, které pravděpodobně podpořily ztrátu pozic vůči sousedům. Tato skutečnost se odráží i v opouštění Dolní Nubie a zvýšené aktivitě na Sinaji (JIRÁSKOVÁ, Lucie, 2009). Z těchto skutečností vyplývá, že úředníci

z počátku 5. dynastie, jako byl Kaiaper, Nefernisut či Sešemnefer I., mohli ve svých hrobkách ještě mít uloženy originální syropalestinské importované zboží. Co se týče konce 5. dynastie, kdy zřejmě došlo k částečnému útlumu dovozu luxusních komodit díky vnějším i vnitřním politickým podmínkám, začaly se objevovat napodobeniny. Senedžemib-Inty však v rámci svého postavení nejvyššího muže egyptské administrativy jistě na originální produkt dosáhl. Oproti tomu nižší úředníci, jako byl Kaiemheset či Kar, se již museli spokojit s egyptskými imitacemi.

Úředníci panovníků 6. dynastie, v jejichž hrobkách byly objeveny nádoby syropalestinských forem byli pohřbeni opět z větší části v Gíze (REISNER, Georg A. a William S. SMITH, 1955, s. 76; STEINMANN, Frank, 1998, s. 162; JUNKER, Hermann, 1951, s. 102 – 103), Sakkáře – kromě polských výzkumů i v jižní části pohřebiště (JÉQUIER, Gustave, 1929, s. 13, 26), Abúsíru – Kar junior a Senedžemib – a Edfú (MICHALOWSKI, Kazimierz et al., 1950, s. 43, 48). Právě Edfú je jedním z dokladů rozšiřování privilegií a v případě „importů“ i centrálních pohřebních zvyklostí do provincií. K tomuto posunu došlo na přelomu 5. a 6. dynastie, kdy se v provinciích objevily úředníci nesoucí tituly dříve vyhrazené pro rezidenty hlavního města a osoby spojené s královským dvorem (EYRE, C. J., 1994). Jediným vezírem mezi těmito muži byl Ptaššepes Impy, který současně nesl tituly „dohližitel všech královských prací“ a „dohližitel nad písaři královských dokumentů“. Ovšem ani on, ani nikdo jiný zřejmě již nepatřil mezi *iry-pat*. Pouze tři nesli vyšší honorifický titul *HAty-a*, ostatní jen *xtmty-bity* či *smr-waty*. Co se týče funkcí, byli Kar junior a jeho bratr Senedžemib spojeni především se službou v zádušních chrámech a soudcovskými úkony. V Sakkáře pohřbení úředníci zastávali podobně kněžské funkce v zádušních chrámech či dohlíželi na chod jednotlivých činností v paláci panovníka. U Iziho v Edfú byl dochován pouze titul *smr-waty*.

V tomto případě se jedná o další skupinu úředníků střední vrstvy a dá se předpokládat, že jediný, kdo by případně mohl vlastnit originální import by byl pouze Ptaššepes Impy. Přítomnost nádob neegyptských forem v hrobkách úředníků nižších instancí naznačuje trend, který vedl k přebírání zvyklostí výše postavených osob těmi, kteří se na hierarchickém žebříčku nacházeli níže. Ne každý si mohl dovolit vlastnit originální dovezenou nádobu, naplněnou vzácným vínem či olejem, jejichž množství se postupem času či v určitých obdobích dočasně ztenčovalo. Již vývoj na konci 5. dynastie ukazuje, že vztahy se Syropalestinou byly snad díky reformám ve státní správě oslabeny a dováženého zboží bylo spíše poskrovnu. Pozice Egypta vůči jeho zahraničním partnerům na severovýchodě postupně slábla a s ní zřejmě i velké náklady dovážených komodit. Proto ti, kteří si ho nemohli dovolit, vyvolali poptávku po alternativním, egyptském zboží, jež vzhledem k principům staroegyptského náboženství plně nahrazovalo originály.⁴ V rané době bronzové IV, která je přibližně současná s 6. dynastií, kdy již téměř nebylo

4) K principům výzdoby a výbavy hrobek srov. DODSON, Aidan a Salima IKRAM, 2008, s. 77.

v Syropalestině vyráběno „kovové zboží“ (GREENBERG, Raphael a Naomi PORAT, 1996), zůstala v Egyptě nadále přítomna stará tradice a úředníci nižších a středních vrstev administrativy pokračovali v ukládání velkých amfor a džbánů s vínem do svých hrobek. Je proto možné předpokládat, že většina z nádob neegyptských forem nalezených v kontextu hrobek 6. dynastie jsou napodobeniny vyrobené z nilského bahna. Výjimečně se snad mohlo jednat o originální, ale sekundárně použité zboží. Takovou možnost nevylučuje jedna amfora ze souboru uloženého v hrobce Ptahšepse Im-pyho, která je uzavřena pečeti nesoucí jméno Pepiho II (REISNER, Georg a William S. SMITH, 1955, s. 76).

O egyptské výrobě především velkých amfor podle syropalestinských vzorů svědčí i obrazové doklady pocházející přímo ze soukromých hrobek z doby 5. a 6. dynastie. Například v hrobce Ptahhotepa z 5. dynastie pochází reliéf zachycující nádobu neegyptské formy prodávanou na tržišti (JUNKER, Hermann, 1941, Abb. 10). Pokud by se jednalo o originální zboží, byla by prodávána již použitá nádoba. Zahraniční výpravy nebyly soukromou záležitostí, ale státním podnikem, a tak všechny přivezené produkty patřily panovníkovi, který je dále přerozděloval. V dalších hrobkách je již vyobrazeno použití takových nádob (v tomto případě bezpochybně egyptských napodobenin) v průběhu výroby vína. Jedná se o hrobky Nianchnuma a Chnumhotepa v Sakkáře z doby 5. dynastie (MOUSSA, Ahmed a Hartwig ALTENMÜLLER, 1977, Abb. 16), Šedua v Dešáše (KANAWATI, Naguib a Anne McFARLANE, 1993, Pl. 53) a Fetektyho v Abúsíru (BÁRTA, Miroslav et al. 2001, Fig. 3.16), obě ze 6. dynastie.

Zkoumání titulů nemusí být jedinou alternativou k chemickým analýzám. Další možností poskytující data jiného charakteru pro případ ověřování pravosti nádob syropalestinských forem je měření jejich objemu. Nabízí se předpoklad, že Egyptané, zvyklí používat svou tradiční dutou míru heka (přibližně 4,8 litrů) při výrobě nádob, uplatnili stejný princip i při výrobě napodobenin. Pomocí speciálního počítačového programu je na základě perokreseb s nezbytnými rozměry možné zjistit přibližný objem nádob. Změřeny takto byly všechny dostupné kusy, ovšem výsledek ukázal různorodost jejich objemů a bohužel nepotvrdil použití egyptské míry. Například v rámci souboru z pohřební komory Kara junióra, čísla 8,95 heka, 4,03 heka a 2,96 heka snad mohou potvrdit teorii, ale zbývající 1,67 heka, 2,76 heka, 3,36 heka a 5,3 heka ji vyvracejí. Chyba v měření je nepravděpodobná, jelikož i malá odchylka vede k téměř totožnému výsledku. Poměrně blízko jsou egyptské míře nádoby objevené v jižní Sakkáře v hrobkách Idiho a Wašptaha, služebníků Pepiho II. Jedna z nich měla objem 0,91 heka a druhá 4,08 heka. Podobný výsledek přineslo měření džbánu a amfory objevené S. Hassanem v jedné Gízké hrobce z doby 5. dynastie, stejně jako džbán z hrobky Hetepheres a několik dalších nádob z doby 4. dynastie. Vzhledem k těmto skutečnostem se zdá pravděpodobnější, že byla používána buď jiná míra než heka, nebo byly rozměry vytvořeny náhodně. O sériové výrobě založené na egyptské míře, používané při produkci nádob pro zjednodušení účetních a jiných úředních počtů, se v tomto případě zřejmě nedá mluvit.

Ve staroegyptské archeologii poměrně často nastává situace, kdy není možné – či příliš složité a zdlouhavé – podrobit nalezené předměty chemickým a petrografickým analýzám, případně různé analýzy stejného materiálu vedou k odlišným výsledkům. V takovém případě je třeba hledat alternativní možnosti, které by pomohly určit přinejmenším pravděpodobnost pravosti amfor a džbánů syropalestinských forem. Nejjednodušší metodou je porovnávání celku či jednotlivých detailů s nálezy pocházejícími z domácího kontextu oblasti Syropalestiny rané doby bronzové. Užitečný ale může být i pohled na širší kontext, v němž byl objekt, resp. nádoba používána a při archeologickém výzkumu nalezena. V případě hrobového kontextu je možné zkoumat a porovnávat společenské postavení majitelů hrobek a současně sledovat sociální proměny, které tvořily pozadí výbavy jejich posmrtných příbytků. Mnohé naznačuje i vývoj vzájemných vztahů mezi oběma oblastmi, případně změny v syropalestinské hmotné kultuře. Všechny tyto aspekty naznačují, že konec 5. dynastie a doba následující 6. dynastie byla příznivá spíše pro vznik egyptských napodobenin než dovoz asijských originálů. Ačkoliv se počítání objemu v případě staroříšských „importů“ neosvědčilo pro rozeznávání místa jejich vzniku, může přinést výsledky u jiného souboru. Variabilita velikostí z jiného úhlu pohledu napovídá, že se v případě zkoumaných objektů zřejmě nejednalo o produkty sériové výroby, přičemž tak dokládá jejich relativní vzácnost a pravděpodobně omezenost této zvláštní produkce pro určité osoby.

Literatura:

- ALEXANIAN, Nicole (1999): *Dahschur II. Das Grab des Prinzen Netjer-aperet. Die Mastaba II/1 in Dahschur*. Mainz am Rhein: Verlag Philipps von Zabern.
- BÁRTA, Miroslav (2009): *Abusir XIII. South Abusir 2. The Tomb Complex of the Vizier Qar and his Sons*. Praha: Czech institute of Egyptology.
- BÁRTA, Miroslav et al. (2001): *Abusir V. The cemeteries of Abusir South I*. Praha: Czech Institute of Egyptology.
- BÁRTA, Miroslav (v tisku): *A mistake for the afterlife?*
- BRUNTON, Guy (1948): *Matmar*. London: Quaritch.
- DODSON, Aidan a Salima IKRAM (2008): *The tomb in Ancient Egypt. Royal and Private Sepulchres from the Early Dynastic Period to the Romans*. London: Thames and Hudson.
- EYRE, C. J. (1994): Weni's Career and Old Kingdom Historiography, in: Eyre, Christopher, Leahy, Anthony a Lisa Montagno Leahy, edd., *The unbroken reed. Studies in the culture and heritage of ancient Egypt in honor of A. F. Shore*, s. 107 – 122. London: The Egypt exploration society.
- FORSTNER-MÜLLER, Irene a Dietrich RAUE (2008): Elephantine and the Levant, in: Engel, Eva-Maria, Müller, Vera a Ulrich Hartung, edd., *Zeichen aus dem Sand. Streiflichter aus Ägyptens Geschichte zu Ehren von Günter Dreyer*, s. 127 – 148. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- GREENBERG, Raphael a Naomi PORAT (1996): A Third Millennium Levantine pottery production center: Typology, petrography, and provenance for the Metallic Ware of Northern Israel and Adjacent Regions, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 301: 5 – 24.
- HARTUNG, Ulrich (2002): Imported Jars from cemetery U at Abydos and the Relations between Egypt and Canaan in Predynastic Times, in: Van den Brink, Edwin C. M. a Thomas E. Levy, edd., *Egypt and the Levant. Interrelations from the 4th through the early 3rd millennium BCE*, s. 437 – 449. London a New York: Leicester University Press.

HASSAN, Selim (1936): *Excavations at Giza 1930 – 1931, II*. Cairo: Government Press.

HAWASS, Zahi, ed. (2004): *Pyramid*. Praha: Rebo Productions.

HELCK, Wolfgang (1954): *Untersuchungen zu den Beamtentiteln des ägyptischen Alten Reiches*. Glückstadt – Hamburg – New York: Verlag J. J. Augustin.

JÉQUIER, Gustave (1929): *Tombeaux des particuliers contemporains de Pepi II*. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale.

JIRÁSKOVÁ, Lucie (2009): The Relations of Egypt and Syria – Palestine in the Latter Part of the Old Kingdom, in: Duistermaat, Kim a Ilona Regulski, edd., *Proceedings of the conference on Intercultural Contacts in the Ancient Mediterranean, Cairo 26 – 29 October 2008*. [v tisku]

JUNKER, Hermann (1929): *Giza I. Die Mastabas der IV. Dynastie auf dem Westfriedhof*. Wien – Leipzig: Hölder-Pichler-Tempsky.

JUNKER, Hermann (1941): *Giza V. Die Mastaba des ꜥnb (Seneb) und die umliegenden Gräber*. Wien – Leipzig: Hölder-Pichler-Tempsky.

JUNKER, Hermann (1951): *Giza X, Der Friedhof südlich der Cheopspyramide*. Wien: Rohrer.

KANAWATI, Naguib a Anne McFARLANE (1993): *Deshasha. The tombs of Inti, Shedwaset and Others*. Sydney: Warminster (Aris).

KORMYSHEVA, Eleonora (2001): Report on the activity of the russian Archaeological mission at Giza, tomb G 7948 and adjoined area, east field, during the season 1999. *Annales de Service des Antiquités Égyptiennes* 76: 73–81.

McFARLANE, Anne (2003): *Mastabas at Saqqara. Kaiemheset, Kaipunesut, Kaiemsenu, Sehetepu and others*. Oxford: Aris & Phillips.

MICALOWSKI, Kazimierz et al. (1950): *Fouilles Franco-Polonaises, III, Tell Edfou 1939*. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale.

MOUSSA, Ahmed M. a Hartwig ALTENMÜLLER (1977): *Das Grab des Nianchchum und Chnumhotep. Mainz am Rhein: Verlag Philip von Zabern*.

de MIROSCHEDJI, Pierre (2002): The socio-political dynamics of Egyptian-Canaanite interaction in the Early Bronze Age, in: van den Brink, Edwin C. M. a Thomas E. Levy, edd., *Egypt and the Levant. Interrelations from the 4th through the early 3rd millennium BCE*, s. 39 – 57. London – New York: Leicester University Press.

PETRIE, William M., MACKAY, Ernest a Gerald WAINWRIGHT (1910): *Meydum and Memphis, III*. London: Quaritch.

PORAT, Naomi a Yuval GOREN (2002): Petrography of the Naqada IIa Canaanite Pottery from Tomb U-j in Abydos, in: Edwin C. M. a Thomas E. Levy, edd., *Egypt and the Levant. Interrelations from the 4th through the early 3rd millennium BCE*, s. 252 – 270. London – New York: Leicester University Press.

REISNER, Georg a William Stevenson SMITH (1955): *A history of the Giza necropolis. Vol. 2., the tomb of Hetep-heres the mother of Cheops: a study of Egyptian civilisation in the Old Kingdom*. Cambridge: Harvard University Press.

RZEUSKA, Teodozja (2002): West Saqqara. The pottery, 2001. *Polish Archaeology in the Mediterranean XIII*: 151 – 158.

RZEUSKA, Teodozja (2003): The pottery, 2002. *Polish Archaeology in the Mediterranean XIV*: 144 – 152.

RZEUSKA, Teodozja (2004): Pottery 2003, *Polish Archaeology in the Mediterranean XV*: 133 – 140.

STEINMANN, Frank (1998): *Katalog Ägyptischer Sammlungen in Leipzig, II*. Mainz am Rhein: Verlag Philip von Zabern.

STRUDWICK, Nigel, (1985): *The administration of Egypt in the Old Kingdom. The highest titles and their holders*. London: KPI.

WILKINSON, Toby A. H. (1999): *Early Dynastic Egypt*. London – New York: Routledge.

WODZIŃSKA, Anna (2007): Preliminary report on the ceramics, in: Lehner, Mark a Wilma Wetterstrom, edd., *Giza Reports. The Giza Plateau Mapping Project I*, s. 283 – 324. Boston: Ancient Egypt Research Associates.

Vladimír Glomb

Když není Cesta vykonávána: koncept přerušení *daotongu* v díle Yulgoka Yi I (1536-1584)

Abstract

The present paper focuses on the interpretation of the term daotong (meaning genealogy or transmission of the Way), which formulates the basic outlines of the understanding of both history and ideological tradition of daoism movement of Confucianism. The effort of daoism scholars both in China and Korea to clearly delimit the succession of the orthodox Confucian tradition resulted in the belief that in many cases and historical periods the transmission simply disappeared and Confucian school was virtually nonexistent. The reasons why whole centuries of Confucian tradition were excluded from the orthodox interpretation of history, accepted by Chinese and Korean schools of daoism, are analyzed on textual samples dealing with this issue written by Korean scholar Yulgok Yi I. His answers reveal the basic stance of orthodox scholars towards their predecessors and their criteria for defining the true transmission of Confucian tradition.

Termín daotong 道統 (korejsky tot'ong) je již od svého prvního použití v Zhu Xiho (1130 – 1200) předmluvě k Zhongyong zhangju 中庸章句 jedním z úhelných kamenů pohledu čínských a korejských literátů na dějiny obecně i konfucianismu zvláště. Šíře překladů tohoto termínu se rozprostírá od „legitimního předávání Taa“ (Cheng 2006: 473) až po

„genealogii Cesty“ nebo „tradici Cesty.“¹ V nejširší definici je daotong systematizací otázky, kdo byl (anebo je) tím, kdo plně obsáhl a uskutečnil ideály Cesty, a lze se k němu vztahovat jako ke vzoru univerzálních ctností, hodnému následování. Suchý výčet v Zhu Xiho podání tedy uvádí linii nanejvýš moudrých mužů (shengren 聖人; korejsky sŏngin), která sahá od legendárního starověku až po současnost; Fu Xi, Shen Nong, Žlutý císař jsou následováni Yaoem, Shunem, králi Tangem, Wenem, Wuem, vévodou z Zhou, Konfuciem a Menciem, po nichž následují songští myslitelé Zhou Dunyi, bratři Chengové a v pozdějších výkladech i Zhu Xi samotný.

Základní otázka po *daotongu* však není, kdo tvoří linii nanejvýš moudrých mužů, ale jaké jsou vztahy mezi těmito postavami a jaká jsou kritéria pro jejich výběr, resp. co zakládá jejich privilegovaný vztah k Cestě. Již v tomto bodu je ale třeba opustit matoucí konotace konceptu souvislého předávání a udržování nauky ve smyslu lineární školy, na což nás upozorňuje i jeden z nejstarších textů (Mencius VIIb:38), na které se koncept *daotongu* odvolává.

„Mencius pravil: Od Yaoa a Shuna po Tanga uběhlo více než pět set let. Pokud jde o Yuho a Gao Yaoa, setkali se s nimi (Yaoem a Shunem) a pochopili (Cestu), pokud jde o Tanga, tak o nich (Yaovi a Shunovi) slyšel a pochopil (Cestu). Od Tanga po krále Wena uběhlo více než pět set let; pokud jde o krále Wena, slyšel o něm a pochopil (Cestu). Od krále Wena po Konfucia uběhlo více než pět set let a Taigong Wang a Sanyi Sheng se s ním setkali a pochopili (Cestu); pokud jde o Konfucia, slyšel o něm a pochopil (Cestu). Od Konfucia až po dnes uběhlo přes sto let. Ještě nikdy nebyla vzdálenost od generace nanejvýš moudrého člověka tak krátká a nebyli jsme tak blízko od místa, kde dlel nanejvýš moudrý člověk. Ale jestliže nebude (nikdo, kdo by pochopil Cestu), tak nikdo nebude. (Ale jestliže z toho nic nebude, pak z toho také nic nebude.)“²

Tři základní³ okruhy nastolené v uvedeném textu tematizují techniky předávání doktríny (přímé versus zprostředkované), možnou periodicitu znovuoživení Cesty

v osobě nanejvýš moudrého muže (pět set, respektive sto let) a nakonec klíčové téma našeho zkoumání, situaci, kdy není jasné, kdo je nositelem Cesty anebo kdy realizace Cesty zcela abscentuje. Tato otázka (kdy a kým byla Cesta realizována) nese jak náhled na dějiny co do hodnocení jejich smyslu, tak i nutnost definovat aktuální poměr tazatele spíše než k tradici minulé k situaci jeho doby (je dnes Cesta realizována?). Symptomatické je ostatně i závěrečná pasáž citace, kde Mencius přímo vyjadřuje možný nezdar při navázání na Konfucia, a předpovídá tak i následující vývoj, kdy z určitého úhlu pohledu skutečně nastává přerušení tradice.

Popis naznačených možných diskontinuit a předělů v aplikaci ideálů konfucianismu budeme zkoumat na příkladu korejského myslitele Yulgoka Yi I 栗谷 李珥 (1536 – 1584), jehož texty⁵ ilustrují tuto problematiku jak na příkladu čínské, tak i korejské verze *daotongu*.

Daotong čínského konfucianismu

Základním pramenem pro zkoumání Yulgokova náhledu je *Sŏnghak chibyo* 聖學輯要 (Sebrané zásady studia nanejvýš moudrého muže), rozsáhlé antologie konfuciánských textů, doprovázené Yulgokovým komentářem. Přestože vnitřní struktura tohoto textu následuje osnovu *Daxue* (Velké učení), poslední kapitola „*Daotong* nanejvýš moudrých a moudrých mužů“ (*Sŏnghyŏn tot'ong* 聖賢道統) je věnována (po vzoru Zhu Xiho a Lü Zuqianovy (1137 – 1181) antologie *Jinsilu* 近事錄) ortodoxní verzi *daotongu*. Výrazem ortodoxní míníme především fakt, že používá pouze texty, o nichž panovalo mezi korejskými literáty shodné mínění, že jsou v plném souladu s Zhu Xiho výkladem konfucianismu, což sebou paradoxně nese mimo jiné i fakt, že *Sŏnghak chibyo* nijak nezmiňuje problematiku *daotongu* v Koreji.

1) Za pomoc a cenné rady při psaní tohoto článku bych chtěl poděkovat Olze Lomové, Oldřichu Královi, Davidu Sehnalovi a Jakubovi Maršálkovi.

První termín používá Thomas Wilson (Wilson 1995), druhý Wing Tsit-chan (Chan 1989).

2) 孟子曰：「由堯舜至於湯，五百有餘歲；若禹皋陶見而知之，若湯則聞而知之。由湯至於文王，五百有餘歲；若伊尹、萊朱則見而知之，若文王則聞而知之。由文王至於孔子，五百有餘歲；若太公望、散宜生則見而知之，若孔子則聞而知之。由孔子而來至於今，百有餘歲；去聖人之世，若此其未遠也，近聖人之居，若此其甚也；然而無有乎爾，則亦無有乎爾。」

3) Nutno podotknout, že ve svém zkoumání ponecháváme stranou nesčíselné množství

konotací *daotongu* v systémech *daoxue* (Studia Cesty) a orientujeme se pouze na několik základních bodů. Brilantní ukázkou hledání nečekaných souvislostí tohoto pojmu je ale kupř. Tillman 2004.

4) Otázka „Co se dnes děje?“ anebo „V jaké době žijeme?“ (o níž pozoruhodně pojednává Foucaultův komentář Kantova textu *Co je to Osvícenství?*), byla v korejské konfuciánské tradici klasickou úlohou zadávanou často adeptům literátských zkoušek (u Yulgoka lze nalézt explicitní odpovědi na otázku po současnosti v kupř. YCHS 15:12a-14a nebo YCHS Süpyu 2: 25a-31b).

5) V této práci je používáno standardní edice Yulgokova díla z r. 1744 ve vydání Yulgok chŏnsŏ I – VII. 栗谷全書 (1996). Sŏul: Hanguk chŏngsin munhwa yŏnguwŏn 韓國精神文化研究院, – dále zkracováno jako YCHS. Při přepisu korejských výrazů je používán systém McCune-Reischauer, punktuace v citacích dodržuje původní členění textu.

Úvodní paragraf Yulgokova komentáře ukazuje počátky *daotongu* jakožto identické se vznikem civilizace jako takové a podává jeho základní časové vymezení.

„Já dodávám, že nanejvýš moudří mužové a zázrační vládci dávného starověku navázali na Nebesa a ustavili vymezení, a to je počátek *daotongu*. Před vznikem písma je toto rozptýlené a nelze to ověřit, ale když bylo poprvé zobrazeno osm trigramů, lidská kultura a civilizovanost začaly být zřetelně šířeny, a proto když s největší opatrností podle ponaučení a výkladů souhrně prozkoumáme historické dokumenty a ve zkratce je zde vyložíme, tak (*daotong*) počíná u Fu Xiho a končí u Zhu Xiho.“ (YCHS 26:2a)⁶

Následnost nositelů Cesty v tomto období je nicméně ve své klíčové první části (od legendárních počátků až po Mencia) poznamenána silným descendenčním akcentem. Degradaci *illud tempus* konfucianismu, času, kdy vládli moudří císařové, a celé Podnebesí bylo v souladu s Cestou, lze demonstrovat nejlépe na rovině rétorické a v konceptu odezvy jednotlivých postav *daotongu*, které jsou do značné míry nepřímě úměrné. Čím více se ztrácí pochopení Cesty, tím více je třeba o ní mluvit. To lze ilustrovat na způsobu užití jednoho z klíčových pojmů konfuciánství „lidská přirozenost“: císařové Yao a Shun nemluví o lidské přirozenosti nikdy, protože je to věc každému známá, Konfucius ji zmiňuje ojediněle, Mencius ji už věnuje rozsáhlé pasáži. Stejně tak ale úměrně klesá počet lidí schopných Cestu pochopit a realizovat; poté co byla vykonávána panovníky kontinuálně a pak ojediněle, se přesouvá ke Konfuciovi, v praktické politice neúspěšnému soukromníku, který však měl mnoho žáků, až zcela končí u Mencia, který nemá ani jediného následníka. Právě období následující po Menciovi je *locus classicus* přerušení *daotongu* a ortodoxní interpretace dějin konfucianismu. V Yulgokově interpretaci není nikdo z konfuciánů následujících po Menciovi (až do nástupu songských myslitelů) hoden tohoto jména.

„Já dodávám, že *daotong* byl předáván od Fu Xiho a skončil u Mencia a poté nebylo žádné předání. Tací lidé jako Xun Qing, Mao Chang, Dong Zhongshu, Yang Xi-ong, Zhuge Liang, Wang Tong a Han Yu zanechali výroky a skutky které přispěly ke vzdělání své doby. Ale Xun a Yang byli příliš jednostranní a vymezovali se vůči ostatním, Mao Chang neměl žádné zřetelné zásluhy, Wang Tongovy vědomosti byly malé a vše chtěl urychlit. Na těch všech je toho jen málo hodno pozornosti. Pouze Zhongshu měl správné / ortodoxní rozpravy vhodné k osvětlení Cesty, Zhuge Liang měl způsoby konfuciána a Han Yu odmítal Buddhu a Laoziho. Ti jsou z nich nejlepší. Zhongshu však sklouzl k vysvětlování pohrom a podivného a Liang měl blízko k praktikám Shen (Buhaie) a Han (Feiziho) a Yu měl nedostatky v praktických naukách. Proto nebyli schopni navázat na Mencia.“ (YCHS 26: 21b-22a)⁷

6) 臣按。上古聖神。繼天立極。道統攸始。書契以前。茫乎罔稽。八卦肇畫。人文始宣。故謹依謨訓。兼考史籍。略述于此。始于伏羲。終于朱子。

7) 臣按。道統。傳自伏羲。止於孟子。遂無傳焉。荀卿, 毛萇, 董仲舒,

Jedním z důležitých tónů uvedeného sdělení je fakt, že mimo zjevných důvodů pro vyloučení z *daotongu*, které uvádí u jednotlivých myslitelů, Yulgok nijak netematizuje nutnost kontinuálního napojení na *daotong*; začlenění konkrétní postavy do tradice je určováno konzistencí jejího konfucianismu v teorii a praxi, a nikoli tím, zda je mu Cesta někým předána, či ji získá nezávisle na svých předchůdcích. Tato figura je nejlépe patrná při opětovném navázání *daotongu* v osobě Zhou Dunyih (1017 – 1073), který dle Yulgokovy citace Zhu Xiho komentáře k *Taiji tu* 太極圖 „nevycházel z toho, co by mu učitel předal, a mlčky načrtl základy Cesty.“ (YCHS 26:22b)⁸ Možnost nazření Cesty kýmkoliv, kdo je tomu dostatečně disponován, je samozřejmě jedním ze základních předpokladů konfucianismu a klade otázku po tom, proč je třeba znát *daotong*. Odpovědí může být Yulgokův popis Zhu Xiho úlohy v předávání Cesty.

„Dle mého názoru Konfucius shromáždil velkou dokonalost nanejvýš moudrých mužů (sheng)⁹ a Zhu Xi shromáždil velkou dokonalost moudrých mužů (xian). Nanejvýš moudrý člověk již od narození chápe a v poklidu koná¹⁰, je nezřetelný a nezanechává stopy a je obtížné se toto náhle naučit. Avšak mistr Zhu nashromáždil potřebné znalosti a dovednosti, a proto ho lze mít za vzor. Nejprve se studuje Mistr Zhu a teprve poté Konfucius.“ (YCHS 26:32a)¹¹

Daotong je v tomto ohledu přehledem vzorů, ze kterých odvozujeme konkrétní příklady realizace Cesty, která je neměnná, a v jistém slova smyslu je i zdůrazněním toho, že tato realizace je vždy dokonalá a nikdy parciální. Přerušení realizace Cesty od Mencia po Zhou Dunyih je důsledným aplikováním nároku teoretické konzistence ve Zhu Xiho a Yulgokově podání. Co totiž odlišuje seznam těch, kteří nejsou součástí *daotongu*, je především od Konfucia dále dokonalé teoretické uchopení Cesty, které není v rozporu s předcházejícími autoritami a není kontaminováno heretickými učením. Tento mlhavý nárok je samozřejmě zpětnou interpretací, ale jak dále uvidíme, prioritou

楊雄, 諸葛亮, 王通, 韓愈之徒。立言立事。有補於世教。而荀, 揚皆偏駁。毛萇無顯功。王通見小而欲速。皆少可觀。惟仲舒有正誼明道之論。諸葛亮有儒者氣象。韓愈排斥佛老。視諸子爲優。但仲舒流於災異之說。亮近於申, 韓之習。愈疏於踐履之學。此所以不能接孟氏之統也。

8) 先生不由師傳。默契道體。Gabelentz překládá „Nicht mit der Hülfe der Ueberlieferung eines Lehrers erfasste er innerlich das Wesen der Lehre.“ (Gabelentz 1876: 15 – 16).

9) *Narážka na Mencius 5b:1.*

10) *Lunyu zhanggu jizhu 2:3.*

11) 臣按。孔子集羣聖之大成。朱子集諸賢之大成。聖人生知安行。渾然無迹。難可殫學。惟朱子積累功夫。可取以爲模範。先學朱子。然後可學孔子。

daotongu je správné pochopení a vyučování Cesty, spíše než její bezpodmínečné aplikování, které již u Konfucia nebylo nijak úspěšné.

Žádné objevení nanejvýš moudrého muže ale nezaručuje kontinuitu jeho odkazu. Po Zhu Xiho smrti dochází ke stejné situaci jako po Menciovi; Yulgok sice uvádí několik osob, u nichž by se dalo uvažovat jako o kandidátech *daotongu*, jako je kupř. Zhang Shi (1133 – 1180) a Cai Yuanding (1135 – 1198) nebo později Zhen Dexiu (1178 – 1235), ale ve všech příkladech se staví proti jejich zařazení s tím, že „po Mistrovi Zhu není možné přesně ukázat, kdo byl tím, kdo obdržel pravou linii *daotongu*.” (YCHS 26:34a)¹²

Daotong Východní země

Toto „uzávorkování“ vývoje *daoxue* po Zhu Xim zároveň otvírá otázku po možnostech utváření korejského *daotongu*, resp. zda je možné, aby za situace, kdy realizace Cesty absentuje v Číně, ji bylo možno vykonávat v Koreji.

Yulgokův postoj k této otázce lze analyzovat v několika rovinách, z nichž dvěma hlavními jsou jednak teoretické vymezení možnosti *daotongu* v Koreji, a dále i jeho účast na debatách týkajících se kanonizace korejských konfuciánů v *Munmyo* 文廟 (Svatyni kultury). Relativně velká pozornost věnovaná tomuto typu kanonizace (文廟從祀 *munmyo chongsä*)¹³ v porovnání s pojmem *daotongu* nesmí zastírat fakt, že oba dva procesy jsou diametrálně odlišné.

Zatímco kanonizace v *Munmyo* je oficiálním aktem, se kterým lze individuálně souhlasit či nesouhlasit¹⁴, a je záležitostí konsensu dvora a literátů, *daotong* se s osobami oficiálně kanonizovanými nemusí krýt a je povýtce záležitostí vlastního vkusu. V tomto ohledu Yulgok zpochybňuje kandidáty kanonizace nejen v korejské *Munmyo* („Kim Mungyöng (*Koengp'öl*) a Chöng Munhön (*Yöch'ang*), jejich výroky, pojednání i naučení jsou tak nepatrné, že se neprojeví navenek a Yi Munwönova (*Önjök*) východiska jsou tam, kde se ukáží, nesprávná a diskutabilní.”¹⁵), ale i kupř. Wang Yangmingovu kanonizaci v Číně. K jeho osobě se vyjádřil slovy:

„Wang Shouren je nazýván pohromou, jejíž škody na (učení) Mistra Zhu jsou vážnější než záplavy a divá zvěř; z toho lze poznat, jaké je jeho učení. Říká se, že na cí-

sařském dvoře došlo k tomu, že byl uveden do *Shengmiao* 聖廟, a z toho lze poznat (jaké je) učení na císařském dvoře.” (YCHS 31-60a)¹⁶

Oficiální kanonizace tedy nebyla nijak závazná pro to, aby literát dané osoby respektoval jako součást své verze *daotongu*; ostatně ani Yulgokovými žáky neotřásl, když byl jejich mistr „poprvé kanonizován roku 1682, odstraněn ze svatyně v roce 1689 a nakonec znovu umístěn v roce 1694.” (Palmer 1984: 81) Tato lehká skepse vůči oficiálním autoritám se zdá pramenit z prostého faktu, že navzdory umísťování význačných myslitelů do svatyní není nanejvýš moudrý, či alespoň moudrý člověk stále přítomen a čas, ve kterém žijeme, je dobou, kdy Cesta není uskutečňována.

Yulgokův názor na to, jak hodnotit současnost z hlediska *daotongu*, je formulován ve fiktivním dialogu *Tongho mundap* 東潮問答 (Otázky a odpovědi od Východního jezera), který sepsal pro krále Sönjoa r. 1569.

„Host se zeptal: Byly i v naší Východní zemi také případy doby, kdy se vládlo pomocí královské Cesty?

Pán domu odpověděl: Písemné doklady jsou nedostatečné a nelze to dokázat, ale myslím, že Jiziho¹⁷ vládnutí našemu Východu, jeho systém studničních polí a osm článků výchovy vycházely čistě a v celosti z královské Cesty. Po něm se jako trojnožka ustavila Tři království a Koryö je sjednotilo, ale pokud prozkoumáme jejich jednání, pak se pouze potírala znalostmi a silou a kdo z nich chápal, že Studium Cesty je to, co lze klást na nejvyšší místo? Nebyli to jen vládci, kteří byli takoví, i ti, kteří byli pod nimi, neslyšeli o pravém poznání a skutečném jednání, kterým by pokračovali v předávání toho, co bylo správné dříve. Byli podvedeni indickým učením, přilákáni bohatstvím a zastrášení pohromami a uběhlo tisíc let a nebylo nikoho, kdo by vynikl nad houštinu. Na konci Koryö měl Chöng Mongju v sobě něco z konfuciánského ducha, ale také nebyl schopen uspět v uskutečňování tohoto studia, a sledujeme-li stopy jeho konání, pak nebyl ničím více než věrným poddaným.

Host nespokojeně řekl: Ty se domníváš, že na našem Východě nebyl po několik tisíc let ani jeden pravý konfucián. Nejsou tato slova přehnaná?

Pán domu se usmál a řekl: Zeptal ses mne a já se neodvažuji odpovědět nepravdivě.¹⁸ Proč bych měl mít zálibu v přehnaných slovech? Ten, kdo se nazývá opravdovým konfuciánem, když vstoupí do služby, pak po určitou dobu vykonává Cestu a působí,

12) 朱子之後。得道統正脈者。無可的指之人。

13) *Patrně nejlepší studii je v tomto ohledu Kim Yöngdu: 2005.*

14) U Yulgoka najdeme ostatně i pasáž, kde odmítá fakt, že mnoho již kanonizovaných postav korejského konfucianismu, jako je kupř. Söl Ch'ong, Ch'oe Ch'iwön nebo An Hyang, je uctíváno v *Munmyo*, a doporučuje jejich kult realizovat na jiném místě (YCHS 29:12b-13a).

15) 金文敬 鄭文獻則言論風旨。微而不顯。李文元則出處頗有可議者。

16) 王守仁則以謂朱子之害。甚於洪水猛獸之禍。其學可知。而中朝至乃從祀於聖廟云。中朝之學。可知。

17) K Jiziho roli při konstruování korejských dějin jsou inspirativní zejména Chöng Haengnyöl 2001, Han Young-woo 1985 a Jae-hoon Shim 2002. K pozornosti je též fakt, že autorem jednoho z nejdůležitějších pramenů k této problematice, spisu *Kija silgi* 箕子實記 (Skutečné zápisky o Jizim), byl sám Yulgok (viz. YCHS 14:19a).

18) *Mencius 5b:9.*

že lid má jasné a radostné potěšení. Stáhne-li se do ústraní, pak sesílá učení desetitisícům generací a způsobuje, že učenci se probouzejí z velikého spánku. Když ve službě dokáže vykonávat Cestu, ale po odchodu do ústraní nemá učení, které by předával, pak byť by se nazýval pravým konfuciánem, já tomu neuvěřím.

Poté, co Jizi proměnil barbary Yi, nebylo znovu dobré vlády, kterou by bylo možno se řídit – to byla situace, kdy lidé ve službě nevykonávali Cestu. Ve spisech, které napsali lidé Východní země, jsem ještě neviděl, co by bylo hluboké a jasné co do smyslu a principů, – to znamená, že mezi těmi, kdo se stáhli do ústraní, nebyl nikdo, kdo by předával učení. Což bych chybnými výroky pomlouval sto generací? Výše je diskutováno to, že ve Východní zemi není Cesta vykonávána.” (YCHS 15:8b-9b)¹⁹

Yulgokův model korejského *daotongu* si zachovává rysy svého čínského vzoru; po počátečním ideálním stavu, který je reprezentován legendou o Jizim, následuje pauza, naplněná rozkvětem heretických učení, a není nikdo, koho by šlo považovat za pravého konfuciána. Stejně jako v čínské verzi se sice v tomto období vyskytli někteří kandidáti (Chǒng Mongju), ale nesplnili kritéria, která pro definici pravého konfuciána Yulgok stanoví. Je pozoruhodné, že tato kritéria nikdo nesplňuje (v tomto konkrétním textu²⁰), byť jsou nastavena daleko volněji, než bychom očekávali. Výše uvedený odklon od praktických zásluh ve smyslu vlády či podílu na ní směřem k teoretické vybavenosti jakožto předpokladu zařazení do *daotongu* demonstruje, že Yulgokova kritéria jsou nastavena jak pro dobu, která působení nanejvýš moudrého muže přeje (vstupuje do služby a veřejně působí), tak i pro okolnosti, kdy veřejně působit nelze a tradice je předávána

19) 客曰。吾東方。亦有以王道治世者乎。主人曰。文獻不足。無可攷者。但想箕子之君于吾東也。井田之制。八條之教。必粹然一出於王道矣。自是厥後。三國鼎峙。高麗統一。考其事業。則專以智力相勝。夫孰知道學之爲可尙耶。不特邦君爲然也。下焉者。亦不聞眞知實踐。以紹先正之傳。註誤于竺學。迫于禍福。滔滔千載。莫或拔萃。麗末。鄭夢周稍有儒者氣象。亦未能成就其學。迹其行事。不過爲忠臣而已。客艷然曰。子以爲吾東數千載之閒。無一眞儒。何言之過高耶。主人笑曰。子問我。我不敢不以正對。豈其樂爲過高之論耶。夫所謂眞儒者。進則行道於一時。使斯民有熙之樂。退則垂教於萬世。使學者得大寐之醒。進而道可行。退而無教可垂。則雖謂之眞儒。吾不信也。箕子變夷之後。更無善治之可法。則是進無行道者矣。東人所著之書。未見深明乎義理。則是退無垂教者矣。吾豈妄言以誣百代之人耶。右論東方道學不行

20) Yulgok v několika textech projevuje ochotu uznat některé myslitele (jmenovitě Yi Hwanga a Cho Kwangjoa) za reprezentanty *daoxue* v Koreji, nicméně tyto výroky obsažené v *Kōnggyōn ilgi* 經延日記 (Deník dvorských lekci), *Ŏrōk* 語錄 (Záznam slov) nebo *Haengjang* 行狀 (Skutky) jsou formulovány v dosti odlišných situacích.

žákům v ústraní. I přes tuto benevolenci však není nikdo, kdo by i tyto minimální podmínky splňoval.

Závěr

V Yulgokově verzi *daotongu* se tedy nacházíme v období, kdy není realizována Cesta jak v Číně (kde byl poslední nezpochybnitelnou autoritou Zhu Xi), tak v Koreji (kde byl naposled uskutečněn v dávném starověku). Tento pesimistický náhled na dějiny i současnost je však současně manifestem povzbudivé ortodoxie. Čím více jsme vzdáleni vzorům nanejvýš moudrých mužů, kteří tvoří *daotong*, tím více jsme odkázáni na studium, které nám jejich odkaz zprostředkovává. Druhým aspektem tohoto konceptu je pak citelnost celé tradice; uzávorkováním dlouhých období, kdy není z hlediska *daotongu* Cesta realizovaná, se vyhneme nutnosti polemik s autory působícími v daných usecích a zejména se současníky. Étos odmítnutí všeho mimo nezpochybnitelné vzory minulosti a pobyt v době, kdy není Cesta vykonávána, spočívá ale především v tiché nevýčtené naději, že každý student *daoxue* se může stát tím, kdo na přerušené vlákno *daotongu* opět naváže. Odvahu k tomuto kroku pak lze čerpat nikoliv z tradice, která je nám vzdálená hluboko v minulosti, a její články jsou v poklasickém období zpochybnitelné, ale naopak z odmítnutí stavu současného a bezprostředně předcházejícího období. Z hlediska korejského konfucianismu se tak v Yulgokově podání formuje názor, že lépe než se opírat o tradici nejasnou je lepší se vzdát kontinuity tradice a vztahovat se pouze k nezpochybnitelným autoritám, a právě studium nám poskytuje možnost překonat toto uzávorkování části vývoje vlastní školy a vztáhnout se přímo k okamžiku, kdy byl *daotong* naposledy nepochybný a zřetelný.

Literatura:

- AN OESUN (2005): *Tongho mundap*. Sŏul: Ch'aeksesang.
- CHANG SEHO (1996): Kihohakp'aui tot'ongŭisik. *Chŏrhak nonch'ong* 12: 299 – 333.
- CHENG A. (2006): *Dějiny čínského myšlení*, DharmaGaia.
- CHŎNG SUNU (2002): T'oegye tot'ongnonŭi yŏksa ŭimi. *T'oegye hakpo* 111: 1 – 42.
- CHŎNG HAENGNYŎL (2001): 16 – 17 *segi Chosŏn sŏngnihakchadŭlŭi Kijae taehan insik pyŏnhwan*. Sŏul: Sŏnggyungwan taehakkyo.
- DE BARRY, Theodore Wm, HABOUSH, Jahyun Kim ed. (1985): *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*, Columbia University Press.
- HAN Young-woo (1985): Kija Worship in the Koryo and Early Yi Dynasties: A Cultural Symbol in the Relationship Between Korea and China. in: *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*, Columbia University Press 348 – 374.
- HWANG CHUNYŎN (2000): *Yi Yulgok, kŭ salmi mosŭp*. Sŏul: Sŏultaehakkyoch'ulp'anbu.
- YI SŎNJU, ed. (2002): *Chosŏn yuhakŭi kaenyŏmdŭl*. Sŏul: Yemun sŏwŏn.
- IM HONGT'AE (2006): Yulgok Yi lŭi tot'ongnongwa tot'ong ŭisik- *Sŏnghak chibyoŭi* Sŏnghaktot'ongnonŭi chŏngsimŭro. *Hanguk chŏrhak nonjip* 18: 45 – 69.

Když není Cesta vykonávána: koncept přerušení daotongu v díle Yulgoka Yi I (1536 – 1584)

Vladimír Glomb

KIM YŎNGDU (2005): *Chosŏn chŏngi tot'ongnonŭi chŏngewa Munmyochongsa*, Sŏgang taehakkyo.

O CHONGIL (2004): Sach'il nonbyŏnŭi paegyŏnggwa chŏngero pon Chosŏnjo tot'ong. *Pŏmhan ch'ŏrhak* 34: 33 – 58.

LEE SEUNG-HWAN, JAEYOON SONG (2006): *A Topography of Confucian Discourse: Politico-philosophical Reflections on Confucian Discourse Since Modernity*. Homa & Sekey Books.

PALMER Spencer J.(1984): *Confucian Rituals In Korea*, Asian Humanities Press, Berkeley, Po Chin Lai Ltd.

SHIM, Jae-hoon (2002): A New Understanding of Kija Chosŏn as a Historical Anachronism. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 62 (2): 271 – 305.

SŎ CHŎNGGI (???): Chujahakkwa tot'ongŭi tongnae. *Chujahak nonŏp*: 195 – 217.

SONG HAGYŎNG (1990): Yi Yulgokŭi tot'ongnone kwanhan koch'al. *Taedong munhwa yŏngu* 24: 201 – 215.

TILLMAN, Hoyt Cleveland (2004): Zhu Xi Prayers to the Spirit of Confucius and Claim to the Transmission of the Way. *Philosophy East & West* 54 (4): 489 – 513.

WILSON, Thomas A.(1994): Genealogy and History in Neo-Confucian Sectarian Uses of the Confucian Past. *Modern China* 20 (1):3 – 33.

WILSON, Thomas A.(1995): *Genealogy of the Way-The Construction and Uses of the Confucian Tradition in Late Imperial China*. Stanford University Press.

WING-TSIT CHAN (1987): *Chu Hsi- Life and Thought*. The Chinese University Press.

WING-TSIT CHAN (1989): *Chu Hsi: new studies*. University of Hawaii Press.

WING-TSIT CHAN (1967): *Reflections on Things at Hand: The Neo-Confucian Anthology Compiled by Chu Hsi and Lü Tsu-ch'ien*, Columbia University Press.

Yulgok chŏnsŏ, (1958), Sŏul: Taedong munhwa yŏnguhoe.

Yulgok chŏnsŏ I – VII. (1996) Sŏul: Hanguk chŏngsin munhwa yŏnguwŏn.

Kugyŏk Yulgok chŏnsŏ I – II. (1970) Sŏul: Minjok munhwa ch'ujinhoe.

Yulgok Yi I (2000) Sŏul: Yemunŏwŏn.

Pavel Hošek

Vliv G. K. Chestertona na C. S. Lewis

Abstract

In this article the author focuses on the most important parallels between the works of Gilbert Keith Chesterton and Clive Staples Lewis. In the first part, the author describes the obvious similarities between their literary style and way of thinking, in the second part the author focuses on the most important common source of inspiration, in the third part of the article the author analyzes Lewis' explicit references to Chesterton and in the last part, the author presents a short analysis of Chesterton's ideas and insights which deeply influenced Lewis' thinking.

Úvod

Při zkoumání dalekosáhlého vlivu díla G. K. Chestertona (1874 – 1936) na myšlení a dílo C. S. Lewis (1898 – 1963) narážíme na určité metodologické úskalí: v jednotlivých případech totiž není snadné rozhodnout, kdy se jedná o přímý vliv, kdy jde především o společné inspirační zdroje obou literátů, a kdy se jedná spíše o paralely a obdobné charakteristické rysy jejich myšlení a vyjadřování, způsobené podobným temperamentem, literárním vkusem či podobnými teologickými a filosofickými stanovisky.

V této studii se pokusím rekapitulovat stav bádání o literárním vlivu Chestertona na Lewis (resp. o nápadných analogiích mezi typickými rysy jejich díla), a také od sebe odlišit (nakolik je to možné) analogie způsobené přímým vlivem Chestertonova díla

(ke kterému se Lewis často a hrdě hlásí), od analogií způsobených skutečností, že oba autoři čerpali z týchž literárních zdrojů, a také od analogií, které není snadné a zřejmě ani možné s jistotou přiřadit k žádné z předchozích dvou kategorií a které do značné míry souvisí s podobným temperamentem, vkusem a světonázorovým zakotvením obou myslitelů.

Paralely

Paralel mezi typickými rysy Chestertonových a Lewisových literárních děl je celá řada. Jak konstatují znalci života a díla obou spisovatelů, některé z těchto paralel pravděpodobně nemají svůj původ ve vlivu Chestertonových knih na Lewisovo myšlení, ale souvisejí s celkem „náhodnými“ okolnostmi, jako je jistá podobnost jejich životopisu (MARTIN, 1978), například skutečnost, že oba (až) ve zralém dospělém věku konvertovali ke křesťanské víře, a to v obou případech především vlivem četby a věřících přátel (MACKEY, 1998, s. 76).

Dále je to nápadná a nepopíratelná podobnost jejich temperamentu (KRANZ, 1991, s. 323), například charakteristický smysl pro humor (PETERS, 1997, s. 104, MACKEY, 1998, s. 81, KRANZ, 1991, s. 324), a zároveň záliba v polemice a ve tříbení názorů prostřednictvím diskuse a slovního šermu (MACKEY, 1998, s. 81).

Záliba v polemice, evidentní u obou autorů, zřejmě přispěla ke skutečnosti, že oba myslitelé s využitím podobných literárních a argumentačních strategií ve svých dílech vášnivě bojují proti „duchu doby“ - proti typickým ideologiím modernity, např. pozitivismu, naturalismu, scientismu atd. (AESCHLIMAN, 1983, s. 10n, STONE DALE, 1988, s. 212, WALCZUK, 1991, s. 317, KRANZ, 1991, s. 327nn), a že oba podobným způsobem proti soudobým kulturním trendům statečně hájí tradici, tradiční hodnoty a vůbec odkaz starověké a středověké křesťanské civilizace (AESCHLIMAN, 1983, s. 8, WALCZUK, 1991, s. 314, STONE DALE, 1988, s. 210), a to včetně její důvěry v rozum (AESCHLIMAN, 1983, s. 4, PATRICK, 1991, s. 351)¹ a v dobrotu Božího stvoření (WRIGHT, 1991)².

1) V této věci je ovšem mezi Lewisem a Chestertonem přece jen určitý rozdíl. Jak konstatuje James Patrick, Chesterton chová jako dobrý katolík a tomista podstatně větší důvěru v rozum a rozumnost stvoření, Lewis jako typický protestant pohlíží na lidský rozum s menší mírou důvěry, protože poněkud silněji než Chesterton zdůrazňuje důsledky Pádu lidstva a z něj pramenící důsledky pro schopnosti lidského rozumu a jeho spolehlivost (PATRICK, 1991, s. 354n)

2) I v této věci je mezi Lewisem a Chestertonem jistý rozdíl. Jak si všímá John Wright, Chestertonova důvěra v dobrotu stvoření (a z ní pramenící spiritualita radosti a vděčnosti) je evidentní a neochvějná, Lewis byl svým založením spíše pesimista a podle Wrighta mu právě četba Chestertonových knih pomohla k (částečnému) překonání pesimistické-

Mezi povahové dispozice obou literátů zřejmě patří také pro oba charakteristický „dětský pohled na skutečnost“ (BOYD, 1989, s. 3, MILWARD, 2001, s. 69). Právě toto pro oba myslitele příznačné „dětské“ vnímání skutečnosti chránilo jejich důvěru v rozum před ustrnutím v abstraktním racionalismu. Oba literáti kladli právě tak velký důraz na imaginaci, tedy na způsob vnímání reality, příznačný právě pro dětský věk. Přístup Chestertona i Lewise ke skutečnosti i jejich osobitá teologie se vyznačovaly, jak ještě uvidíme, právě hledáním rovnováhy a komplementarity rozumu a imaginace (STONE DALE, 1988, s. 206).

Důvěra v rozum, založená na důvěře v uspořádanost a smysluplnost Božího stvoření, spojená s důvěrou v imaginaci, vycházející z dětského pohledu na skutečnost, a také s nostalgickou „touhou“, kterou oba od dětství zakoušeli (DANIELS, 1981, s. 6), ústila u obou literátů, a velmi podobným způsobem, ve spiritualitu „vděčnosti a úžasu“ (BOYD, 1991, s. 304, DANIELS, 1981, s. 4, 11, KRANZ, 1991, s. 324).

Tuto zvláštní a pro oba myslitele charakteristickou spiritualitu „vděčnosti a úžasu“ případně ilustruje jejich záliba v pojetí lidského života i celého vesmíru jako slavnostního rituálního „tance“. Oba milují metaforu tance jako dynamické harmonie hravosti a formy, radosti a vznešenosti. Tento symbolický obraz tance je u obou myslitelů klíčovou metaforou jejich kosmologie a antropologie (DANIELS, 1981, s. 3nn).

Vzhledem ke zmíněným podobnostem v temperamentu, vkusu a způsobu myšlení a vyjadřování konstatují znalci obou spisovatelů, porovnávající jejich díla, že mezi Chestertonem a Lewisem je jakási evidentní „korespondence v duchu“ (DANIELS, 1981, s. 2)³. V následující části se zaměříme na další důvody podobnosti mezi literárními díly Chestertona a Lewise, souvisejícími se společnými zdroji inspirace.

Společné zdroje

Výše zmíněná metafora tance je dobrým příkladem metodologického úskalí, o kterém byla řeč v úvodu. Jisté není vyloučené, že Lewis byl inspirován k jejímu užívání také četbou Chestertonových knih. Mnohem pravděpodobnější je ale předpoklad, jak konstatuje například znalec díla obou spisovatelů Gisbert Kranz, že Lewis i Chesterton jako znalci a milovníci středověké literatury vděčí za tuto metaforu Dantemu (KRANZ, 1991, s. 324).

Společnými zdroji inspirace obou neobyčejně vzdělaných a zároveň věřících spisovatelů jsou pochopitelně obecné zdroje evropské křesťanské kultury a vzdělanosti, tedy odkaz antiky, Bible, patristická, středověká a renesanční literatura a klasická díla novověkých dějin světové a zejména britské literatury. Tyto společné zdroje inspirace

ho pohledu na svět (WRIGHT, 1991, s. 341nn)

3) K dalším paralelám mezi oběma mysliteli viz také sborník MACDONALD a TADIE (1989).

jsou ovšem natolik všeobecné a evidentní, že zřejmě není nutné se jimi v rámci tohoto článku podrobněji zabývat.

Pravděpodobně nejdůležitější společný inspirační zdroj, který dalekosáhle poznamenal způsob myšlení a psaní obou autorů, je ovšem velmi konkrétní a naprosto zřejmý: byly to pohádkové knihy skotského duchovního George MacDonalda (1824 – 1905). Oba spisovatelé konstatují, že četba MacDonaldových pohádek byla pro ně naprosto přelomovou zkušeností, dokonce měla podle všeho iniciační charakter, protože, jak oba konstatují, četba MacDonalda byla pro oba literáty začátkem cesty, která vyvrcholila konverzí.

Chesterton říká o MacDonalldově knize *The Princess and the Goblin*, že tato kniha změnila celý jeho život, pomohla mu vnímat svět určitým způsobem, a tato změna vnímání byla „tak zásadní, že i tak významný přelom, jako náboženská konverze, ji v podstatě jen završil a potvrdil“ (MACKAY, 1998, s. 71). Těžko si představit silnější slova ohledně vlivu konkrétní knihy na život a myšlení jednotlivce.

Je velmi zajímavé, že Lewis říká o své čtenářské zkušenosti s MacDonalldovou knihou *Phantastes* něco velmi podobného: když se do ní v mládí náhodou začel ve vlaku, ocitl se náhle jakoby v jiném světě. Když později komentuje tuto zkušenost v předmluvě k antologii George MacDonalda, říká, že toho dne „byla jeho imaginace obrácena“ (LEWIS, 1962, s. 26), ve své autobiografii *Zaskočen radostí* říká dokonce, že onoho dne „byla jeho imaginace pokřtěna“ (LEWIS, 1994, s. 121).

Lewisova konverze ke křesťanství následovala až po mnoha letech, nicméně stejně jako Chesterton Lewis konstatuje, že rozhodující proměna vidění či vnímání světa, která byla začátkem cesty k víře, se odehrála právě pod vlivem četby MacDonalda.

Není proto nikterak překvapující, že znalci díla obou spisovatelů konstatují, že podobnost mezi Chestertonem a Lewisem do značné míry souvisí s faktem, že mají „společného pohádkového kmotra“, kterým je právě MacDonald (STONE DALE, 1988, s. 208). V Chestertonově i v Lewisově díle nalézají zvláštní „sakramentální mysticismus“ (BOYD, 1989, s. 1, PETERS, 1997, s. 133n), tedy symbolicko-sakramentální pojetí přírody, za které Chesterton i Lewis vděčí právě MacDonalldovi (BOYD, 1989, s. 1, BOYD, 1991, 303n).

Sakramentální mysticismus, přítomný v pohádkových knihách George MacDonalda, který Chestertona i Lewise hluboce okouznil a který si posléze oba osvojili, spočívá v přesvědčení či tušení, že příroda a její krása je plna mystického světla či slávy. Není to jen mrtvá materie, příroda svou krásou, rozmanitostí a vznešeností odkazuje za sebe či nad sebe, k duchovní skutečnosti, jejímž je projevem. Příroda či přesněji stvoření je tedy v tomto pojetí vlastně svátostným znamením, je to „Boží plášť“, halící Boží slávu, tedy symbolický, svátostný odkaz k nestvořené, duchovní skutečnosti (WALCZUK, 1991, s. 319n)⁴. Je všeobecně známo, že Chesterton i Lewis ve svých dílech z tohoto

spirituálního pojetí přírodní krásy vycházejí, méně známá je skutečnost, že, jak oba vyznávají, jejich učitelem v tomto způsobu vnímání byl právě skotský reverend a spisovatel MacDonald.

Přímý vliv – doklady

Po stručném nastínění nejvýraznějších paralel mezi Chestertonem a Lewisem a představení jejich zřejmě nejdůležitějšího společného zdroje inspirace je nyní na řadě pojednání o Lewisových explicitních vyjádřeních ohledně literárního vlivu, kterým na něj Chesterton zapůsobil⁵. Lewis se cítil Chestertonovi hluboce zavázán a nijak se s tím netajil⁶. Například v polemickém článku, napsaném na obhajobu Chestertonova díla před zřejmě nespravedlivou kritikou, se Lewis mimo jiné přiznává, že v době nejhlubší beznaděje za války si s přítelem prostě recitovali sloku za slokou z Chestertonovy knihy *Ballad of the White Horse*. „Nic jiného se tehdy nedalo říct“, vzpomíná Lewis (LEWIS, 1991, s. 301).

Ve své autobiografii vypráví o první literární zkušenosti s Chestertonovým dílem ve věku dvaceti let, když byl hospitalizován ve vojenské nemocnici v Le Tréport⁷: „A právě tady jsem poprvé četl Chestertonovy eseje. Nikdy jsem o něm neslyšel a nevěděl jsem, co je zač, a dosud ani nechápu, proč si mě tak okamžitě získal. Dalo by se očekávat, že můj pesimismus, můj ateismus, má nenávisť vůči sentimentu způsobí, že Chesterton se pro mě stane tím nejnejpříjemnějším autorem. ... Oblíbit si autora může být děním stejně nepravděpodobným a nedobrovolným jako zamilovat se. Byl jsem v té době už natolik zkušený čtenář, že jsem dokázal rozlišit náklonnost od souhlasu. Nepotřeboval jsem souhlasit s tím, co Chesterton říkal, aby se mi to líbilo. ... Pro kritiky, kteří pokládají Chestertona za lehkovážného či „paradoxního“, mohu mít přinejlepším lítost, ale vůbec ne sympatie“. (LEWIS, 1994, 127).

přece jen jistý rozdíl. Chesterton je ve svém přitakání stvoření a jeho dobrotě a kráse jednoznačnější, svátostný charakter přírody spojuje především s naukou o Vtělení, naproti tomu Lewis zdůrazňuje spíše nauku o vykoupení, resp. o porušení stvoření hříchem. I v této otázce se podle Boyda projevuje Chesterton jako typický katolík a Lewis jako typický protestant (BOYD, 1991, s. 309nn).

5) Vliv Chestertona na Lewise byl prostředkován výhradně literárními texty, nikdy se totiž osobně nesetkali.

6) V Lewisově přísně výběrové osobní knihovně bylo po jeho smrti nalezeno šest svazků Chestertonových esejů a několik svazků jeho poezie (WRIGHT, 1991, s. 340).

7) Sluší se na okraj poznamenat, že Lewis se v této věci zřejmě dopustil drobné chyby. Jak vyplývá z jeho dopisu příteli Arthuru Greevesovi z listopadu 1917, četl Chestertona už o několik měsíců dříve než v nemocnici v Le Tréport, kde pobýval v únoru 1918 (WRIGHT, 1991, s. 339).

⁴ Podle I. Boyda je ovšem ve způsobu, jakým Chesterton a Lewis navazují na MacDonalda,

Posléze Lewis vzpomíná, že četba Chestertona na něj měla zásadní vliv také v jeho duchovním hledání, srovnatelný s výše popsaným vlivem George MacDonalda: „Při čtení Chestertona, stejně jako při čtení MacDonalda, jsem neměl tušení, do čeho jsem se zapletl. Mladý muž, který si přeje zůstat zdravým ateistou, nemůže být dost opatrný ve vybírání četby“. (LEWIS, 1994, s. 128) O něco později Lewis s jistotou dávkou humoru vzpomíná na zvláštní dilema, které v mládí při četbě Chestertona prožíval: „Chesterton měl více důvtipu než ostatní moderní autoři dohromady; samozřejmě, až na své křesťanství“. (LEWIS, 1994, s. 141).

Posléze se Lewisovi dostala do ruky Chestertonova kniha, která měla pro jeho další směřování naprosto rozhodující vliv: „Pak jsem četl Chestertonova *Věčného člověka* a poprvé jsem viděl křesťanský nárys dějin předvedený ve formě, která podle mého dávala smysl. ... Jistě si pamatujete, že jsem považoval Chestertona za nejrozumnějšího člověka na světě „s výjimkou jeho křesťanství“. A nyní, pevně tomu věřím, jsem si myslel – samozřejmě jsem to neřekl, slova by vyjevila nesmyslnost té myšlenky – že křesťanství samo o sobě je velmi rozumné „s výjimkou jeho křesťanství“. (LEWIS, 1994, s. 148). Chestertonova kniha *Věčný člověk* měla, jak Lewis konstatuje, rozhodující vliv na jeho duchovní zrání a přímo a zásadním způsobem přispěla, jak ještě uvidíme, k jeho konverzi ke křesťanské víře.

Ještě na úplném sklonku života Lewis uvedl v odpovědi na anketní otázku časopisu *The Christian Century* ohledně knih, které nejvíc ovlivnily jeho život, Chestertonova *Věčného člověka* hned na druhém místě⁸. Také v rozhovoru se Sherwoodem Witem, který se odehrál 6. května 1963, tedy jen několik měsíců před Lewisovou smrtí (v listopadu téhož roku), říká: „Současná kniha, která mi pomohla nejvíc, byl *Věčný člověk* od G. K. Chestertona“ (LEWIS, 1970, s. 260). Dále například v osobním dopise z roku 1961 říká, že v otázce obhajoby křesťanství vůči moderním námitkám „...neznám nic lepšího než Chestertonova *Věčného člověka*“ (LEWIS, 1988, s. 497).

Není tedy nijak překvapující (vzhledem k tomu, že Chestertonův vliv na Lewise byl obrovský a zcela přiznaný), že znalci Lewisova díla hovoří o tom, že Lewis hájil „chestertonovské křesťanství“ (CARPENTER, 1979, s. 155), že psal „chestertonovským stylem“ (CARPENTER, 1979, s. 181 a 218), že na Lewise „padl Chestertonův plášť“ (MILWARD, 2001, s. 66 a 69), že byl v jistém smyslu „Chestertonovým nástupcem“ (KRANZ, 1991, s. 324) a že Chesterton byl Lewisovi „modelem v mnoha způsobech chápání víry“ (CARPENTER, 1979, s. 217). V čem ale konkrétně spočíval vliv oné Lewisem tolikrát vděčně zmiňované Chestertonovy historické studie *Věčný člověk*?

Přímý vliv – ideje

Poté, co jsme krátce pojednali o obecných paralelách mezi Chestertonem a Lewisem, o společných inspiračních zdrojích a o Lewisově explicitní reflexi Chestertonova vlivu, bude snad na místě stručně pojednat právě o několika klíčových myšlenkách Chestertonovy studie duchovních dějin starověku, nazvané *Věčný člověk*, které se staly rozhodujícími stavebními prvky Lewisova myšlení.

Chesterton ve své knize *Věčný člověk* (a také ve slavné stati *Etika říše pohádek* svého bestselleru *Ortodoxie*), představuje zvláštní pojetí imaginace, které je blízké teorii imaginace německého a britského romantismu, a které si osvojil i Lewis: imaginace není v tomto pojetí chápána jako zdroj či zřídlo svévolně utvářených obrazů či jiných obsahů vědomí, je chápána jako nástroj vnímání či intuice, jako „čidlo“, které ohledává skryté stránky skutečnosti.

Právě v tomto pojetí imaginace spatřují někteří znalci Chestertonova a Lewisova díla jednu z nejdůležitějších paralel mezi nimi (STONE DALE, 1991, s. 208). Peter Milward se domnívá, že Lewis byl ve svém pojetí imaginace hluboce inspirován právě Chestertonem, zejména jeho statí *Etika říše pohádek*, a to snad ještě víc než jeho knihou *Věčný člověk* (MILWARD, 2001, s. 69).

Nicméně je to právě kniha *Věčný člověk*, ke které se Lewis, jak jsme viděli výše, odvolává nejčastěji a kterou hodnotí nejvýše. Chesterton v ní totiž neprezentuje své pojetí imaginace izolovaně, ale jako vysvětlení vztahu podobnosti mezi pohanskou mytologií a příběhem Ježíše Krista. Právě v této otázce totiž spočíval pro mladého Lewise kámen úrazu, který mu bránil vzít vážně křesťanské pojetí skutečnosti.

Pohanskou mytologii totiž od dětství miloval, ale byl si zároveň až příliš dobře vědom skutečnosti, že mýty vyprávějí o fiktivních hrdinech, o neexistujících postavách. Nakolik se příběh Ježíše Krista nápadně podobal příběhům násilně umírajících a posléze k životu procitajících bohů, natolik je stejně mytologický, a tedy nepravdivý, jako všechny ostatní. Tento závěr, vyplývající ze slavné studie Jamese George Frazera *Zlatá ratolest*, Lewis v mládí přijal za svůj a křesťanství pro něj tudíž nebylo reálnou možností životní orientace (LEWIS, 1988, s. 52).

Chesterton ovšem v knize *Věčný člověk* nabízí jiné vysvětlení podobnosti mezi „pohanskými křisty“ (tedy mytickými příběhy bohů, kteří projdou vykupujícím utrpením a smrtí a povstanou k novému životu) a příběhem Ježíše Krista, a to právě s využitím výše uvedené teorie imaginace: je-li imaginace nástrojem tušení a intuitivního vnímání, můžeme chápat pohanskou mytologii jako prorocký sen, jako duchovní hledání (*search*), jako tušení pravdy (CHESTERTON, 1955, s. 103, 107, 114n, 177).

Lewis ve své autobiografii explicitně odkazuje na Chestertonova *Věčného člověka* jako na knihu, která mu pomohla vyřešit tuto hádanku a odstranit překážku na cestě k víře: „Pohanství bylo jen dětstvím náboženství či jen věšteckým snem. Kde ta záležitost plně dorostla? Kde se odehrálo probuzení? (*Věčný člověk* mi tu pomohl)“. (LEWIS, 1994, s. 156).

⁸ Na prvním místě uvedl příznačně výše zmíněnou MacDonaldovu knihu *Phantastes*. Viz k tomu *The Christian Century*, Chicago, 6. června 1962.

Chesterton se ovšem ve své studii *Věčný člověk* neomezuje pouze na imaginaci a její úlohu v hledání či tušení duchovní pravdy ve starověku. Rozum (tedy logos filozofů) hrál podle Chestertona v duchovních dějinách lidstva právě tak důležitou úlohu jako imaginace. Podle Chestertona tedy vlastně ve starověkých dějinách probíhalo hledání poslední (transcendentní) skutečnosti ve dvou komplementárních rovinách, ve filozofickém tázání po posledních principech skutečnosti a v imaginativním tušení či ohledávání duchovní pravdy. Obě tyto roviny se nakonec podle Chestertona sbíhají a dosahují smíření či syntézy v příchodu Ježíše Krista.

Stejně jako Chesterton, i Lewis nakonec (s jeho vydatnou pomocí) dospěl k pojetí evangelijního příběhu Ježíše Krista jako smíření historie a mýtu, filozofické reflexe a básnické intuice, rozumu a imaginace: „Tady a jen tady v celém čase se mýtus musel stát skutečností: Slovo tělem, Bůh člověkem. Tohle není ani „náboženství“, ani „filozofie“. Je to jejich výsledné shrnutí a jejich uskutečnění“. (LEWIS, 1994, s. 157).

A tím se dostáváme k nejdůležitějšímu a nejzřetelnějšímu vlivu Chestertonova díla na Lewisovo myšlení. Chesterton ve svých dílech, především v knize *Věčný člověk*, originálním způsobem představuje křesťanství jako smíření fantazie a historie, mytologie a filosofie (CHESTERTON, 1955, s. 113 a 251). Symbolicky je toto smíření v Chestertonově *Věčném člověku* ilustrováno setkáním prostých pastýřů a učených mudrců u jeslí v Betlémě (CHESTERTON, 1955, s. 182). Právě v Chestertonově knize *Věčný člověk* tedy Lewis našel myšlenku, že v Kristu se „mýtus stal historickou skutečností“ (CHESTERTON, 1955, s. 251nn), kterou posléze proslavil v řadě svých knih a apologetických esejů, například v článku příznačně nazvaném *Mýtus se stal skutečností* (LEWIS, s. 66).

Chestertonova myšlenka, že v Kristu přišel na tento svět ten, o kterém snili mýtopravci a o kterém spekovali filosofové (CHESTERTON, 1955, s. 270nn), se stala jedním ze základních motivů Lewisova myšlení a jeho literární tvorby. Svým pojetím vztahu mytologie a filosofie, tedy svým pojetím imaginace a rozumu, nalézajících smíření v příchodu Ježíše Krista, pomohl Chesterton Lewisovi najít v evangeliu smíření dvou dimenzí jeho vlastního nitra, imaginace a rozumu (LEWIS, 1994, s. 114, LEWIS, 1992, s. 206nn, WRIGHT, 1991, s. 345)⁹.

Právě toto jedinečné pojetí vztahu rozumu a imaginace, a také vztahu evangelia a mytologie, Lewis zpopularizoval a učinil slavným v celé řadě svých děl, od *Letopisů Narnie* přes četné apologetické eseje až po *Velký rozvod a Kosmickou trilogii*. Skutečnost, že „pohádkovým kmotrem“ Lewisovy osobité literární tvorby na rozhraní imaginace a reality, poezie a prózy, dětského úžasu a moudrosti zralého věku, je právě Gilbert Keith Chesterton, je dosud mezi Lewisovými čtenáři málo doceněna.

9) Hledání harmonie a smíření těchto dvou rozměrů vlastního nitra, tedy rozumu a imaginace, či hlavy a srdce, je ústředním motivem Lewisova alegorického autobiografického vyprávění o cestě ke konverzi, nazvaného *Pilgrim's Regress* (viz Seznam použité literatury).

Závěr

V tomto článku jsem stručně rekapituloval stav bádání o dalekosáhlém a mnohostranném vlivu G. K. Chestertona na C. S. Lewise, přičemž jsem se pokusil rozlišit paralely a obdoby mezi jejich způsobem myšlení a vyjadřování, jejichž původ je náhodný nebo mlhavý (každopádně však nemusí spočívat ve vlivu Chestertonova díla na Lewise), od paralel, jejichž původ je ve společných zdrojích inspirace, a zejména od paralel, které opravdu vycházejí z přímého, hlubokého, jednoznačného a doložitelného vlivu Chestertonova díla na Lewisovo myšlení.

Literatura:

- AESCHLIMAN, Michael (1983): *The Restitution of Man. C. S. Lewis and the Case against Scientism*, Grand Rapids: Eerdmans
- BOYD, Ian (1991): Chesterton and C. S. Lewis, *The Chesterton Review* 17 (3 a 4): 303–311
- BOYD, Ian (1989): Sacramental Mysticism in Chesterton and Lewis, *CSL. The Bulletin of the New York C. S. Lewis Society* 21 (1): 1–3
- CARPENTER, Humphrey (1979): *The Inklings*, Boston: Houghton Mifflin Co.
- CHESTERTON, Gilbert Keith (1955): *The Everlasting Man*, Garden City: Image Books
- DANIELS, Jerry (1981): Lewis and Chesterton: the Smell of Dew and Thunder. *CSL. The Bulletin of the New York C. S. Lewis Society* 12 (11): 1–16
- KRANZ, Gisbert (1991): Affinities in Lewis and Chesterton, *The Chesterton Review* 17 (3 a 4): 323–337
- LEWIS, Clive Staples (1962): *Anthology of George MacDonald*, Garden City: Doubleday
- LEWIS, Clive Staples (1991): *A Defense of Chesterton*, *The Chesterton Review* 17 (3 a 4): 298–301
- LEWIS, Clive Staples (1970): *God in the Dock*, Grand Rapids: Eerdmans
- LEWIS, Clive Staples (1988): *Letters*, London: Fount Paperbacks
- LEWIS, Clive Staples (1992): *Pilgrim's Regress*, Grand Rapids: Eerdmans
- LEWIS, Clive Staples (1994): *Zaskočen radostí*, Praha: ČKA
- MACDONALD, Michael a TADIE, Andrew, ed. (1989): *G. K. Chesterton and C. S. Lewis: The Riddle of Joy*, Grand Rapids: Eerdmans
- MACKEY Aidan (1998): The Christian Influence of G. K. Chesterton on C. S. Lewis, in: WALKER, Andrew a PATRICK, James, ed., *Rumours of Heaven. Essays in celebration of C. S. Lewis*, Guilford: Eagle, s. 68–82
- MARTIN, J., (1978): Chesterton and Lewis: The Necessary Angels, *CSL. The Bulletin of the New York C. S. Lewis Society* 9 (1)
- MILWARD, Peter (2001): From G. K. Chesterton to C. S. Lewis, in: GRAHAM, David ed., *We Remember C. S. Lewis*, Nashville: Broadman and Holman Publishers, s. 65–69
- PATRICK, James (1991): Reason in Chesterton and Lewis, *The Chesterton Review* 17 (3 a 4): 349–355
- PETERS, Thomas (1997): *Simply C. S. Lewis*, Wheaton: Crossway Books
- STONE DALE, Alzina (1988): C. S. Lewis and Gilbert Keith Chesterton: Conservative Defendants as Critics, in: EDWARDS, Bruce, ed., *The Taste of the Pineapple. Essays on C. S. Lewis*, Bowling Green: State University Popular Press, s. 206–218

WALCZUK, Anna (1991): The Permanent in Lewis and Chesterton, *The Chesterton Review* 17 (3 a 4): 313–321

WRIGHT, John (1991): Goodness in Chesterton and Lewis, *The Chesterton Review* 17 (3 a 4): 339–347

Jan Lukavec

Chesterton jako prorok vědy?

Abstract

In my book about Chesterton (Fanatic, prophet or clown? G.K. Chesterton and his exponents) I distinguished three contradictory aspects of Chesterton's work: polysemiotics versus ideological monosemiotics, movement towards negation of reality and order versus movement towards affirmation of reality and order, anthropological particularism versus universalism. This is why Chesterton could be understood as a conservative as well as a revolutionary, as a defender of universal human rights as well as a chauvinist, as a specialist in semiotics and heterogeneous interpretations as well as an ideologue constantly reiterating the same statement. Also in Chesterton's relation towards science we can find ambiguous attitudes, for example towards supernatural phenomena. In most of his works, miracles really take place. Chesterton perceived openness to miracles as a sign of wisdom, but in his Father Brown stories, the main hero solves all the crimes simply with the help of his common sense, the belief in miracles being characteristic of superstitious materialists and charlatans. This and other paradoxes are also reflected in Chesterton's reception among the Czech scientific community. Astronomer Jiří Grygar, a leading representative of Sisyfos, the Czech Sceptics' Club, understands Chesterton as somebody who perfectly discriminates between faith and superstition, and between science and pseudoscience. On the other hand, biologist A. Markoš and geologist V. Čilek, disciples of the Czech philosopher and biologist Z. Neubauer, regard Chesterton as a great opponent of scientism, the Sisyfos Club being a paradigm of this approach.

Žijeme v době, kdy se obecně mluví a často diskutuje o velkém odcizení mezi přírodními a společenskými vědami a také o tom, že věda jako taková se stále více vzdaluje obyčejnému světu a také světu umění. Podle Milana Kundery byl Johann W. Goethe, který jako mladý muž ještě studuje alchymii a později je jedním z prvních moderních vědců, posledním spisovatelem, který drží v podivuhodné rovnováze tyto dva odlišné přístupy ke skutečnosti. Podle Kundery pak už Evropa takovouto rovnováhu nikdy nepozná.

V tomto kontextu Chesterton vystupuje, aspoň na první pohled, jako typický představitel onoho pogoethovského rozštěpení vědy a umění, jako nemilosrdný kritik či dokonce rozhodný nepřítel vědy jako nástroje jednostranné a reduktivní racionality. Nejdramatičtější je toto pojetí vědy zobrazeno v Chestertonově knize *Koule a kříž*, na jejímž konci se hrdina i se svým druhem ocitá v blázinci ovládaném šíleným vědcem: „V té chvíli se nad ním vztyčila a zalila ho vlna celé té hrůzy vědeckého uvěznění, jež dovede člověka nejen zbavit svobody“ (CHESTERTON, Gilbert Keith, 1923, s. 198). Na druhou stranu je ale nutné hned citovat jiné Chestertonovy výroky, které takový jednostranný obraz korigují. Chesterton například zdůrazňoval: „Nikdy jsem neřekl ani slovo proti významným mužům vědy. Stěžuji si jenom na mlhavou filosofickou popularizaci vědy, jež se vědecky pouze tváří, ale ve skutečnosti je jen nechutným novým náboženstvím“ (CHESTERTON, Gilbert Keith, 2007). Vůči vědě je také poměrně vstřícný jeho výrok, že „vědec se nesnaží nic dokázat; snaží se jen zjistit, co se dokáže dokázat samo“ (CHESTERTON, Gilbert Keith, 2007, s. 81), který ve své knize *O vědě a víře* cituje astronom Jiří Grygar. Chestertonův text *Etika říše pohádek z Ortodoxie* zařadil americký matematik Martin Gardner do prestižní antologie „velkých esejí o vědě“. V Americe vyšla roku 1986 kniha benediktinského kněze a filozofa přírodních věd Stanleyho Jakiho s názvem *Chesterton, prorok vědy*, v níž autor píše Chesterton kritizoval vědu (nejen v případě eugeniky) většinou oprávněně; podle něj ji tak chránil před tím, aby se proměnila v otupující monstrum. (JAKI, Stanley, 1986, s. 119). Přesnější než tvrzení, že Chesterton bojoval proti vědě, se tedy ukazuje spíše výrok, že bojoval proti tomu, co dnes nazýváme scientismus, tedy proti přesvědčení, že – slovy I.M. Havla (HAVEL, Ivan M., 1992) – „věda odhaluje pravdu; pravda je jediná; věda jediná odhaluje pravdu; pravda je tedy to, co odhaluje věda“, nebo že relevantní jsou pouze „pravdy vědecké a všechno mimo ně je jen mámení a klam“ (slovy biologa a filozofa přírodních věd Stanislava Komárka).

Proti takovému scientismu ovšem Chesterton bojoval velmi vytrvale a sveřepě. V detektivních povídkách o otci Brownovi se vyskytují karikatury vědců, nad nimiž kněz Brown pravidelně vítězí silou svého přirozeného rozumu, zatímco oni vědci, jež Chesterton nazývá „materialisté“, jsou odhalováni jako iracionalismu propadlé bytosti. Brown jim v závěru jedné takové povídky adresuje větu „Všichni jste prohlašovali, že jste zapřísáhlí materialisté, ve skutečnosti však balancujete na samém okraji víry – víry v cokoli“ (CHESTERTON, Gilbert Keith, 1989, s. 162), což je jedna z verzí výroku, který se Chestertonovi připisuje a který u nás často cituje zmiňovaný Jiří Grygar: „Od té doby, co lidé přestali věřit v Boha, jsou ochotni uvěřit čemukoli“. Oni materialisté přitom

otci Brownovi nejprve předhazují, že „věří v poustevníky, kteří si vyčarují ze vzduchu krokodýla, přeplyjí na něm řeku a pak krokodýlovi řeknou, aby chcipl, a on poslechne. Věřící na svaté, kteří pověsí svůj plášť na sluneční paprsek, a zase jiní přeplyjí na takovém paprsku Atlantik. Přírodní zákony patrně nebere v úvahu“ (CHESTERTON, Gilbert Keith, 1989, s. 144). Muž, který je zastáncem podle Chestertona nebezpečného východního mysticismu a kterého vzápětí Brown odhalí jako vraha, dokonce knězi přímo říká: „Vy byste se měl zastávat všeho, čemu hlupáci říkají pověry, všech těch babských povídaček o talismanech a čárách. To je vaše povinnost, všemu věřit“. Otec Brown mu nato ovšem poněkud překvapivě odpoví, že je agnostik (CHESTERTON, Gilbert Keith, 1992, s. 88). Zde připomeňme, že Chesterton se jinak ve svých knihách celý svůj život zastával zázraků, nejen v tom smyslu, že zázrakem je i ta nejobyčejnější a nejvšednější věc, ale skutečně i jevů vybočujících z přirozeného řádu. Právě ve zmiňované *Etice říše pohádek* Chesterton kupříkladu vytýká materialistickému profesorovi, že je „sentimentální“, když mu jabloňové květy „jakousi temnou asociací“ připomínají jablka; Chesterton totiž nechápe, proč by jablko nemohla mít rudé tulipány“ (CHESTERTON, Gilbert Keith, 2000, s. 45). Jeden z prvních Chestertonových životopisců, katolický kněz Joseph de Tonquédec, dokonce za tuto „libovolnost“ Chestertona kritizoval s tím, že Bůh sice může stvořit, co chce, ale stvořená bytost má své zákony a jablko od přírody není utvářena k nošení tulipánů (MAUROIS, André, 1937, s. 135). Výskyt nadpřirozeného jevu a reakce na něj jsou základem Chestertonovy hry *Kouzlo*, a v knize o svatém Františkovi z Assisi se Chesterton coby ctitel středověku proti moderním skeptikům samozřejmě horlivě zastával všech zázraků onoho světce i nadpřirozených jevů obecně: pro teistu je stejně rozumné věřit v zázraky, jako pro ateistu v ně nevěřit (CHESTERTON, Gilbert Keith, 1993, s. 120). Onen zmíněný „agnosticismus“ se tedy týkal jen fikčního světa Chestertonových detektivek, kam Chesterton zázraky, magii ani cokoli ezoterického prostě vpustit nechtěl, asi nejen proto, že by to odporovalo pravidlům žánru, jak je kodifikoval jeho přítel Ronald Knox: druhé z nich říká, že „všechny nadpřirozené nebo nepřirozené faktory jsou zcela vyloučeny“. Pokud by na jabloni kvetly tulipány a podobně, bylo by velmi obtížné něko ho čistě racionálně na základě důkazů usvědčit. Chestertonovi jde v jeho detektivkách ovšem právě o důkaz toho, že zdravý rozum otce Browna se v praxi ukazuje jako jediný nesoucí konkrétní a nespochybnitelné výsledky. S odkazem na Tonquédeca můžeme samozřejmě o Chestertonově tvorbě říct, že i on má jako spisovatel právo nato tvořit odlišné světy, z nichž každý má své vlastní zákony, jenomže u Chestertona se hranice mezi fikcí a nonfikcí většinou úplně stírá (jak o tom ještě dnes uslyšíme), jeho eseje plynule přecházejí v povídky a obráceně, a otec Brown většinou vystupuje jako postava věrně tlumočící Chestertonovy názory. V tomto smyslu tedy vidím drobný rozpor v tom, že zatímco ve většině Chestertonových beletrických i nebeletrických děl je schopnost otevřít se existenci nadpřirozeného jevu znakem skutečné moudrosti, v Chestertonových detektivkách naopak víra v zázraky charakterizuje materialisty a šarlatány, od nichž se Brown odlišuje tím, že on jediný si vždy vystačí se svým střídým, věcným, nebojím se

říct v dobrém slova smyslu vědeckým přístupem a zákraky nepotřebuje. Samozřejmě je v pozadí Chestertonovo přesvědčení, že Brownův rozum dobře funguje právě proto, že není odtržen od víry. V tomto smyslu Chestertonovy detektivní povídky obsahují určitou metafyzickou rovinu: zločiny pro Browna nejsou ani tak přestupky proti lidským zákonům, jako hlavně hříchy vedoucími k zatracení; tvář jednoho zločince je tedy popsána jako „obličej ďáblův“ (CHESTERTON, Gilbert Keith, 1985, s. 267), jindy vrahovu tvář charakterizuje „dábelské šilhání“ (CHESTERTON, Gilbert Keith, 1985, s. 40). Dokonce i na magii v jistém smyslu dochází, když Brown s odkazy na katolickou církev naznačuje, že přece jen existuje magie, ovšem magie bílá, což ovšem podle něj ani materialisté ani vyznavači esoteriky netuší (CHESTERTON, Gilbert Keith, 1992, 95).

Mnohem častěji ovšem Chesterton spojoval magii ne s náboženstvím, ale právě s vědou (tedy onou nepravou, scientistickou): „vědecká pověra nebo magická pověra, to máte z deště pod okap. Obojí nakonec dělá z lidí paralytiku, kteří nemohou hnout vlastní nohou ani rukou, ani zachránit svůj život nebo duši“ (CHESTERTON, Gilbert Keith, 1974) – to je výrok z Chestertonovy detektivky, který v doslovu ke knize *Jsmetéměř 100% šimpanzi?* nedávno souhlasně citoval teoretický biolog Anton Markoš. Ve svých článcích Chesterton toto pojetí rozvíjel; magie a scientistická věda, zvláště medicína, jsou si podle něj v jednom ohledu velmi podobné, totiž v tom, že jim nejde o pravdu a čisté poznání, ale o to, aby dosáhly rychlých a praktických výsledků, a aby byly držiteli moci. Chesterton se přitom odvolával třeba na katolického historika Ch. Dawsona, jehož pojetí bylo shodné (DAWSON, Christopher, 1947, s. 170), ale o spojitosti vědy a magie v Chestertonově době psali i mnozí další autoři, jednak další křesťansky orientovaní (jako C.S. Lewis)¹, ale také filozofové (jako Edwin Burrt)² a kulturní antropologové. Kupříkladu podle B. Malinowského byla magie „vědou primitivních společností“ (MURPHY, Robert, 1999, s. 181), a už před tím slavný antropolog a hlavní představitel evolucionismu James G. Frazer (1854 – 1941) tvrdil, že „mezi magickou a vědeckou koncepcí světa je těsná analogie. V obou případech se vychází z naprosto pravidelné a spolehlivé

následnosti jevů, určené neměnnými zákony (FRAZER, James George, 1994, s. 49). Hlavní, ale zato osudová chyba magie spočívá podle Frazera v chybné interpretaci podstaty oněch zvláštních zákonů, které tuto následnost řídí. Zatímco Frazer se do jisté míry snažil srovnáváním s vědou najít na magii něco pozitivního a aspoň trochu ji ospravedlnit, Chesterton naopak (scientistickou) vědu přiřazením k magii zavrhuje³. Chesterton a další tak anticipoval pozdější slavné, ale i hodně kritizované teze britské historičky Frances Yatesové (PEARCYOVÁ, Nancy R. – THAXTON, Charles B., 1997, s. 43n), která byla označena dokonce za zakladatelku nového paradigmatu ve vnímání hermetismu jako integrální součásti renesanční kultury a faktoru, bez kterého by novověká věda vůbec nevnikla, což dnes v Čechách vytrvale prohlašuje také Zdeněk Neubauer⁴. Chesterton ve stejné době jako Burtt poukazoval na staré spojení mezi vědou a magií, které má „jakýsi skrytý a historicky velmi zajímavý smysl“⁵, ale onen neubauerovský smysl tomu zřejmě nedával. Zato ale svojí kritikou spojení moci a medicíny značně předběhl Neubauerova žáka S. Komárka, který nedávno kritice, jak on říká, „medicínsko-průmyslového komplexu“ věnoval knihu *Spasení těla : moc, nemoc a psychosomatika* (KOMÁREK, Stanislav, 2005). Trochu provokativně bychom se však mohli ptát, jestli otec Brown postupující stroze racionální metodou vedoucí vždy ke konkrétnímu cíli, Brown jako kněz disponující nemalou duchovní mocí, se onomu vědci trochu nepodobá⁶.

Nyní ještě krátce k dalšímu aktuálnímu tématu, danému loňským výročí Ch. Darwina. V době, kdy to ještě vůbec nebylo mezi katolíky obvyklé, Chesterton připouštěl, že se lidské tělo vyvinulo ze zvířat a o Darwinovi se vyjadřoval s respektem. Darwinův agnosticismus ovšem dával do kontrastu s dogmatismem darwinistů, kterým ostatně vážně předpovídal brzké vyhynutí, jako zřejmě většina tehdejších katolíků (CHESTERTON,

1) Také C.S. Lewis tvrdil cosi podobného: „Opravdové magické a opravdové vědecké úsilí jsou dvojčata. První bylo nemocné a zemřelo, druhé silné a prospívalo. Ale byla to dvojčata zrozená ze stejného impulsu... Je tu něco, co sjednocuje magii a užitou vědu té doby a zároveň je izoluje od „moudrosti“ dávnějších dob. Pro moudré muže dávnověku bylo hlavním problémem, jak smířit duši a venkovní skutečnost – a řešením bylo vědění, sebeukáznění a ctnost. Pro magii a užitou vědu byl problém postaven jinak – jak svět podřídit vlastním přáním. Řešení poskytla technika. Kvůli které magie i věda začala dělat věci, do té doby považované za nechutné a málo zbožné jako je vykopávání mrtvol a jejich hanobení“. [cit. 2009-5-1]. Dostupné z <http://www.sustainable.cz/neprijemnesousedstvivedy.htm>

2) Šlo především o jeho knihu *Metafyzické základy moderní vědy z roku 1924*, v níž autor mimo jiné upozorňoval na velký vliv hermetických myšlenek na vznik moderní vědy.

3) Podobné inverze mezi Frazerem a Chestertonem nacházíme i jinde: pokud Frazer poukazoval na analogie mezi způsobem myšlení přírodních národů a myšlením mnoha jeho současníků vyznávajících křesťanskou víru, bylo to pro něj znamením její zaostalosti: křesťanství, které odmítal jako něco zcela falešného, podle něj samo náleží k překonaným stádiím vývoje lidstva. (BUDIL, Ivo T., 2001, s. 514) Oproti tomu když Chesterton prohlašoval, co má (i on sám – už v tom je ve srovnání s Frazerem velký rozdíl) s „divochy“ společného, je to pro něj prostředek obrany „divochů“, ale především obrany náboženské víry (LUKAVEC, Jan, 2008, s. 83).

4) Podobně píše Markoš, že nemůže „opomenout přesahy s oblasti mýtů, magie, hermetismu, gnose, umění, protože se z ní věda zrodila, přímo s ní hraničí a zůstává pro některé vědecké směry i nadále zdrojem inspirace“. (MARKOŠ, Anton, 2003, s. 40)

5) [cit. 2009-5-1]. Dostupné z <http://gkch.wordpress.com/2009/03/02/esej-x-o-virach/>

6) Připomeňme, že v diskuzi o scientismu, která reagovala na výše citovanou definici I.M. Havla, několikrát zazněly hlasy, že právě detektiv poznává „pravdu“ metodou podobnou té vědecké, nebo přímo totožnou (např. SCHREIBER, Vratislav, 1992, s. 168).

Gilbert Keith, 1927, s. 45). Polemizoval ovšem i se samotným principem přírodního výběru. Když se například dočetl v nějakém pojednání o darwinismu, že „Příroda vybírá jedince, kteří varíují nejúspěšnějším směrem“, komentoval to sarkasticky: „když lidé ve starých náboženstvích říkali, že Bůh si vyvolil národ a povolal proroka, alespoň tím něco mysleli a to, co říkali, mysleli vážně“. Jenže když takto mluví darwinisté, jde podle Chestertona o kruhem dokazovanou banalitu“, která je obklopena mytologickým mráčkem. To můžeme srovnat s nedávným textem S. Komárka, který srovnával otázky a pravděpodobné odpovědi na Karlově universitě A.D. 1400 a roku 2007: Proč jsou labutě bílé? Středověká odpověď: protože je Stvořitel bílými míti chtěl. A proč tomu tak chtěl? Inu nevíme, ale Stvořitel ve své moudrosti jistě věděl, co činí. A nyní odpovědi soudobé vědy: Proč jsou labutě bílé? Protože se bílá barva v selekčním procesu prosadila. A proč se prosadila? To nevíme, ale protože se prosadila, nějakou výhodu vzhledem k reprodukci přinášet musela – Komárek pasáž ironicky uzavírá tím, že z toho srovnání je patrné, jak „radikálně se podařilo se středověkým obskurantismem zatočit“. (KOMÁREK, Stanislav, 2008) Nerad bych ale chválu na předvídatost Chestertona a vtipnost Komárka přeháněl, protože tady soudobým biologům Komárek křivdí. Od zoologa F. Šusty z pražské ZOO se mi dostalo vysvětlení, že labutě měly svoje původní rozšíření v Rusku. Tam, odkud labuť pochází, je skoro polovinu roku sníh (takže bílá barva jí kryje) a teoreticky to může odrážet přílišné záření v létě (pro vnitrozemí Sibiře je typická velmi studená zima a hodně teplé léto).

Chesterton má dnes co říci také k odcizení mezi přírodními a společenskými vědami, které jsem už zmiňoval, dobře například věděl, že „týž chladný a neúčastný duch, který vede k úspěchu při studiu astronomie nebo botaniky, vede k pohromě při studiu mytologie nebo lidských počátků... Chce-li někdo poznat původ lidské společnosti, poznat, čím společnost skutečně je, ať nechodí do Britského musea; ať jde do společnosti“ (CHESTERTON, Gilbert Keith, 1915, 128n) – to je zase citát, který si z Chestertona vybral ředitel Geologického ústavu a spisovatel Václav Cílek do knihy *Makom*.

Poměrně prozíravě Chesterton ve své době hodnotil vztah náboženství a vědy, když tvrdil, že se „v devatenáctém století soukromé biblické doktríny a předčasné přírodovědecké teorie střetly v zuřivém zápase dvou netrpělivých ignorantských stran, který je bohužel známý jako spor mezi vědou a náboženstvím“ (CHESTERTON, Gilbert Keith, 2007, s. 82). V tom se zcela shoduje třeba se současnou antropoložkou Merryl Daviesovou, která napsala, že jsme se stali „rukojmími dvou krajních názorů“, křesťanského a vědeckého fundamentalismu (DAVISOVÁ, Merryl, 2002, 10n). Hned ale musím dodat, že v Chestertonově době bez výjimky snad všichni křesťanští autoři odmítali, že by existoval spor mezi vírou a skutečnou vědou – klíčový je ovšem přívlastek „skutečný“, protože o darwinismu prostě prohlásili, že to žádná skutečná věda není, a v tom se Chesterton nelišil (NOVOTNÝ, Josef, 1920; VRCHOVECKÝ, Josef, 1934). Podobně i jeho odpor ke scientismu odpovídal v jistém smyslu „duchu doby“: podle historika Johna Burrowa „mluvit o omezeních vědecké metody začalo být ke konci 19. století

projevem intelektuální vyspělosti a zároveň i klišé.“ (BURROW, John Wyon, 2003, 74n) Že ovšem nešlo u Chestertona čistě o projev módy, ale že jeho myšlenky v této oblasti snad mají trvalejší platnost ukazuje to, jak široce ho dnes citují i čeští přírodní vědci.

Tak se dostáváme k recepci Chestertona v současné české vědecké komunitě: na jedné straně mezi tyto recipienty patří J. Grygar, na straně druhé Anton Markoš, Václav Cílek, či Pavel Holásek⁷. Holásek je autorem darwinovsky znějícího titulu *O původu druhů. Pohádková biologie podle G. K. Chestertona*. V tomto spisu Holásek předestřel vlastní originální koncepci biologie, v níž se snaží spojovat myšlenkový svět Chestertona s vizemi Z. Neubauera. A právě k Neubauerovi se Markoš, Cílek i Holásek hlásí jako ke svému učiteli. Můžeme tak konstatovat, že podobně, jako se v meziválečném období k Chestertonovi hlásili liberálové, komunisté a katolíci, kteří proti sobě navzájem bojovali (což ovšem koresponovalo s polytendenčností a vnitřním napětím Chestertonova vlastního myšlení (LUKAVEC, Jan, 2008), také dnes je Chesterton oblíbeným autorem mezi lidmi patřícími k odlišným a někdy až nesmiřitelným táborům. Grygar totiž patří k čelným představitelům Českého klubu skeptiků Sisyfos a vědci z okruhu Z. Neubauera jsou pro něj pouhými pavědci, pročez institucím či periodikům⁸, kde se angažují, rozdál již četné bludné balvany za „matení české veřejnosti a rozvoj blátivého způsobu myšlení“; neubauerovci naopátku Sysifos pokládají za typicky scientistickou organizaci⁹ a třeba Neubauer právě aktivity klubu Sysifos označil zdánlivě paradoxně za iracionální. Tomu odpovídá jakási dvouhlasá recepce Chestertona, která ovšem i v této věci odpovídá vnitřní protikladnosti Chestertonova díla: jestliže pro Grygara je Chesterton tím, kdo dokáže dobře vystihnout rozdíl mezi vírou a pověrou, a mezi vědou a pavědou, pro Markoše a další „neubauerovce“ je Chesterton kritikem scientismu, který stále upozorňuje vědce nato, že by neměli příliš uspěchaně své teorie pokládat za nezpochybnitelné pravdy. Věc je přitom o to komplikovanější, že Neubauer s Grygarem přísluší k téže (katolické) církvi jako Chesterton, i když v pojetí víry se samozřejmě neshodnou, jak ukázala jejich vzájemná debata, v níž Neubauer označil Grygarovo pojetí vztahu křesťanství a vědy za „racionální teologii 19. století“, což bylo myšleno hodně pejorativně¹⁰. Grygarův spolek Sysifos přitom mezi okultní, ezoterické a paranormální jevy zahrnuje (podle svých oficiálních webových stránek) např. keltománii, numerologii, tzv. ufologii, téma mimozemšťanů, proutkaření, pseudohistorii, kreacionismus, ale i zázraky a posmrtný život. Grygar jako konzervativní katolík přirozeně na zázraky (jako Ježíšovo zmrtvých-

7) Jde o prvního absolventa Katedry filosofie a dějin přírodních věd Přírodovědecké fakulty UK, již je právě Markoš vedoucí.

8) jako časopis *Vesmír* a *Svobodná universita*

9) Ovšem sám sebe málokdo označuje za scientistu, pro Poppera jím byl Toynbee a pro Adorna sám Popper (MOURAL, Josef, 1999, s. 16).

10) [cit. 2009-5-1]. Dostupné z <http://astrolot.cz/mimo/grygarvsneubauer.htm>

vstání a věčný život, což jsou články víry) věří, jak výslovně potvrdil, ale asi ne, když překročí práh klubu Sysifos. Je to snad trochu analogické tomu, že v detektivním žánru Chesterton zázraky neuznává, v žánru hagiografie i jiných ano (přitom agnosticismus Chestertonových detektivek má k sysifovskému skepticismu v Grygarově provedení poměrně blízko). Podobných přechodů mezi různými typy vědění ovšem není prost asi nikdo a snad by se tento pohyb napříč odlišnými kognitivními vrstvami dal popsat pomocí výroku Goetha, podle něhož „bádající o přírodě jsme panteisty, když básníme, jsme polyteisty, a mravně monoteisty“¹¹.

Když znovu zaznělo Goethovo jméno, rád bych se teď ještě jednou vrátil k onomu úvodnímu výroku M. Kundery o posledním integrujícím spisovateli a ještě více jej zrelativizoval. Je totiž nutné doplnit, že Chesterton sice neobjevil žádnou novou kost jako Goethe, ani nenapsal spis o barvách, ale samotná příroda i barvy v jeho knihách hrají důležitou roli¹². V jeho prózách navíc nevystupují vědci jen jako negativní postavy: připomeňme naopak sympatického antropologa profesora Chadda z *Klubu podivných živností*, který chce dokázat svoji teorii komunikace u Zuluů, a proto přerušuje verbální komunikaci a do rozumívá se jen posunky. Zvláště pak musíme vyzdvihnout postavu básníka Doriana Wimpola z *Létající hospody*. To sice není vědec v přísném slova smyslu, ale jeho básně, které naplnil „hypotetickou psychologií veškerých stvoření zoologických zahrad“, evidentně směřovaly do oblasti biologie (či spíše etologie) a u čtenářů se proto vždy nesetkávaly s pochopením. Když totiž čtenář hledal běžnou salónní lyriku a přišel na verše nadepsané *Pouštní píseň lásky* a začínající slovy „Její hlava k hvězdám trčí, její hrb se pýchou dme“, mohl být takovým holdem dámě poděšen; aspoň dokud si neuvědomil, že všichni hrdinové této idylické skladby jsou velbloudi“ (CHESTERTON, Gilbert Keith, 1985, s. 258). Chestertonův básník se tak zabýval vnitřními světy četných tvorů, zvláště těch, na „které člověk zapomíná“, což korespondovalo s koncepcemi tzv. umweltu – „žitého světa“, které v téže době rozvíjel německý biolog a Chestertonův současník Jakob J. von Uexküll (1864 – 1944)¹³. V této souvislosti není marné připomenout koncepci francouzského filozofa a historika vědy Michela Serrese, podle něhož se v každé epoše vyskytují mezi exaktními vědami a uměním jisté podobnosti a rezonance¹⁴. Úzká souvislost vědeckých

teorií a uměleckých děl v jednotlivých epochách by se podle něj dala přirovnat k fenoménu, který německá romantika označovala jako *Zeitgeist* (duch doby), tedy jakési podvědomé souznění filosofie, vědy a umění. Při charakterizaci epochy Informačního věku 20. století se Serres mimochodem odvolává na román *Muž bez vlastností* od Roberta Musila, který byl Chestertonovým obdivovatelem a který tento román psal právě pod Chestertonovým vlivem (LUKAVEC, Jan, 2008, s. 65). Tématem této epochy je podle Serrese náhodné, neurčité, nedefinovatelné; oblak, šum, chaos, z něhož se vynořuje zpráva, informace, řád, svět. Jak už jsem se ale snažil ukázat ve své knize, jedním z hlavních témat procházejících Chestertonovým dílem je téma civilizace a řádu jako něčeho, co se každou chvíli může znovu a znovu zanořit zpátky do chaosu (LUKAVEC, Jan, 2008, s. 19). V tomto serresovském smyslu je možné směle prohlásit, že Chestertonovo dílo souznělo i se soudobou vědou. A když si vzpomeneme na zmiňovaného básníka Wimpola, je možné jít ještě dál a rozšířit kategorii toho, co všechno Chesterton anticipoval¹⁵: třeba o dnes ohlašovanou „postmodernistickou vědu, která zahrnuje estetiku a kreativitu a zaměřuje se na rozpoznávání vnitřní hodnoty organismů“, jak se píše v loňské knize *Třetí kultura*, již do češtiny překládal A. Markoš (BROCKMAN, John, 2008, s. 98n). Chesterton by takovou vědu, která se nezakládá na statistikách, ale na kvalitách, možná přivítal. Ale co se týká otce Browna, nedivil bych se, kdyby ji odsoudil jako málo vědeckou a iracionální.

článku psychiatra C. Höschla ([cit. 2009-5-1]. Dostupné z http://www.hoschl.cz/filles/3723_cz_Hoschl_Kundera_vLN.pdf), což také může naznačovat, že s onou propastí mezi uměním a vědou to nemusí být tak radikální.

15) Několik příkladů: Chestertonův obraz šilence jako člověka, který „pozbyl všeho kromě rozumu“, tedy který není bržděn smyslem pro humor, ani láskou, ani němými jistotami zkušenosti a který je tím logičtější, že ztratil jisté zdravé city, dnes jakoby potvrzují vědci zabývající se vztahem emocí a racionality: „Ztráta emocí může být nečekaným zdrojem iracionálního jednání“, napsal neurolog António Damasio, což slavný popularizátor vědy Matt Ridley komentuje slovy: „Kdybychom neměli emoce, byli by z nás racionální idioti“ (RIDLEY, Matt, 2000, s. 156). Například pacient, jehož vyšší nervové funkce byly „osvobozeny“ od vlivu emocí, zcela podle Chestertonových předpovědí po celé hodiny srovnával výhody a nevýhody různých restaurací – a na večeri se nikdy nevypravil. – J. Grygar nedávno vysoce ocenil Chestertonovu aktuálnost pro astronomii, protože dlouho před objevem reliktního záření tvrdil, že „světlo bylo stvořeno už dávno před světelnými tělesy vesmíru“. – Podle S. Jakiho Chesterton mimo jiné anticipoval Kuhnovu teorii vědeckých revolucí. – Podle Ch. Houswitschky Chesterton svým chápáním paradoxů jako nedílné součásti systémů, v jejichž rámci vnímáme a chápáme svět, anticipoval matematického génia Kurta Gödela, známého z knihy Gödel, Escher, Bach. Gödel dokázal, že žádný systém nemůže být úplný a zároveň vnitřně konzistentní (HOUSWITSCHKA, Christoph, 1996, 129).

11) Snad i některé „rozpory“ v Chestertonově politickém myšlení by se daly popsat pomocí takovýchto přechodů; podobně to dělá i současný slovenský politolog Eduard Chmelár, který o sobě tvrdí: „v rovine politiky som liberál, v ekonomike socialista a v morálke taký konzervatívec, že by sa za mňa nemuselo hanbiť hádam ani KDH“. ([cit. 2009-5-1]. Dostupné z <http://sudor.blog.sme.sk/c/61466/Eduard-Chmelar-Nie-som-lavicovy-intelektual.html>).

12) Někdy se dokonce mluví o sakramentálním mysticismu, který se u Chestertona rozšiřuje na celou přírodu.

13) Vůbec ne náhodou jeho odkaz u nás propagují S. Komárek a Markoš.

14) Onen Kunderův výrok mi ostatně připomněla četba nedávného vynikajícího kunderovského

Literatura

BROCKMAN, John (2008): *Třetí kultura : za hranice vědecké revoluce*. Praha: Academia.

BUDIL, Ivo T. (2001): *Za obzor Západu : proměny antropologického myšlení od Isidora ze Sevilly po Franze Boase*. Praha: Triton.

BURROW, John Wyon (2003): *Krise rozumu: evropské myšlení 1848 – 1914*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).

CÍLEK, Václav (2004): *Makom: kniha míst*. Praha: Dokořán.

DAVISOVÁ, Merryl Wyn (2002): *Darwin a fundamentalismus*. Praha: Triton.

DAWSON, Christopher (1947): *Pokrok a náboženství: historická úvaha*. Praha: Universum.

FRAZER, James George (1994): *Zlatá ratolest*. Praha: Mladá fronta.

GAJDOŠOVÁ, Jana (2006): *Hermés. Teorie komunikace a pojem struktury v díle Michela Serrese*. Diplomová práce obhájená na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity v Brně.

GARDNER, Martin (1985): *The sacred beetle : and other great essays in science*. Oxford: Oxford University Press.

GRYGAR, Jiří (2001): *O vědě a víře*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.

HAVEL, Ivan M. (1992): O scientismu. *Vesmír* Roč. 71, č. 2, s. 63.

HOLÁSEK, Pavel: *O původu druhů. Pohádková biologie podle G. K. Chestertona*. ([cit. 2009-5-1]. Dostupné z <http://pavel.holasek.sweb.cz/texty/chesterton.htm>

HOUSWITSCHKA, Christoph (1996): Paradoxy and orthodoxy in Father Brown's conduct of investigation. In: *Inklings. Jahrbuch für Literatur und Ästhetik*. Bd. 14.

JAKI, Stanley (1986): *Chesterton, a seer of science*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

CHESTERTON, Gilbert Keith (1915): *Heretikové*. Stará Říše na Moravě : A. L. Stříž.

CHESTERTON, Gilbert Keith (1927): *Nesmrtelný člověk*. Praha: Václav Petr.

CHESTERTON, Gilbert Keith (1974): *Pochybnosti otce Browna*. Praha: Vyšehrad.

CHESTERTON, Gilbert Keith (1985): *Napoleon z Notting Hillu; Létaující hospoda; Návrat Dona Quijota*. Praha: Odeon.

CHESTERTON, Gilbert Keith (1989): *Modrý kříž*. Praha: Vyšehrad.

CHESTERTON, Gilbert Keith (1992): *Okřídlená dýka a jiné příběhy otce Browna*. Praha: JAN.

CHESTERTON, Gilbert Keith (1993): *Svatý František z Assisi*. Praha: Alverna.

CHESTERTON, Gilbert Keith (2000): *Ortodoxie*. Praha: Academia.

CHESTERTON, Gilbert Keith (2007): *Moudrost a vtip G.K. Chestertona : paradoxy, aforismy a postřehy*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.

KLIKOVÁ, Alice - KLEISNER, Karel (2006): *Umwelt: koncepce žitého světa Jakoba von Uexküllä*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.

KOMÁREK, Stanislav (2005): *Spasení těla: moc, nemoc a psychosomatika*. Praha: Mladá fronta.

KOMÁREK, Stanislav (2008): *Příroda a kultura : svět jevů a svět interpretací*. Praha: Academia.

LUKAVEC, Jan (2008): *Fanatik, prorok, či klaun? : G.K. Chesterton a jeho interpreti*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).

MARKOŠ, Anton (2003): *Tajemství hladiny: hermeneutika živého*. Praha: Dokořán.

MARKOŠ, Anton (2006): Doslov, in: Marks, Jonathan: *Jsmé téměř 100% šimpanzi?: lidoopi, lidé a geny*. Praha: Academia.

MAUROIS, André (1937): *Srdcem a rozumem*. Praha: Julius Albert

MOURAL, Josef (1999): Scientismus. Osudy jednoho pojmu (u nás i v cizozemí). *Kritický sborník* Roč. 18, č. 4, s. 7 – 18.

MURPHY, Robert F. (1999): *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Praha: Sociologické nakladatelství.

NOVOTNÝ, Josef (1920): *Věda a víra o původu světa*. Hradec Králové: Tiskové družstvo Adalbertinum.

PEARCYOVÁ, Nancy R. - THAXTON, Charles B. (1997): *Duše vědy : proměny ve vztahu vědy a náboženství*. Praha: Návrat domů.

RIDLEY, Matt (2000): *Původ ctnosti : o evolučních základech a zákonitostech nesobeckého jednání člověka*. Praha: Portál.

SCHREIBER, Vratislav (1992): K diskusi o scientismu = O staronové nálepce scientismu. *Vesmír* Roč. 71, č. 3, s. 168 – 169.

VRCHOVECKÝ, Josef (1934): *Věda a víra*. Olomouc: Matice cyrilometodějská.

Kateřina Šašková

Asyrský korunní princ

Abstract

There was no firm established succession rule in the Assyrian Empire, and the choice of successor depended only on the volition of the ruler who voted for one of his sons. Just during the life of his father, Assyrian crown prince was initiated into the various activities related to control of the state in order to get up the obligations of the ruler. The prince was also firmly connected with the cultic sphere. His ritual purity and the right activities were in the hands of the foremost scholars of the Assyrian royal court.

Asyrský korunní princ byl hned po panovníkovi nejvýznamnější osobou v Asyrské říši. Byl předurčen k tomu, aby po smrti krále převzal vládu, do jejíž tajů byl zasvěcován ještě za otcova života, kdy byl pověřován významnými státnickými úkoly. Jeho budoucí role v čele státu však nespočívala pouze v tom, aby pečoval o hospodářskou prosperitu země, bránil její hranice proti nájezdníkům a rozšiřoval území Asýrie, ale měl se stát rovněž nejvyšším knězem státního boha Aššura, jehož byl asyrský panovník místodržitelem a zástupcem na zemi. Všechny tyto úkoly vyžadovaly, aby se korunním princem stal muž nejen tělesně zdatný, aby byl schopen zvládat útrapy častých válečných tažení, ale také muž moudrý a rozvážný.

1. Vyobrazení

Na reliéfech či stélách je asyrský korunní princ nejčastěji zobrazován ve společnosti svého královského otce. Jeho oděv je honosnější než šat ostatních dvorských hodnostářů a jeho šperky se svým uměleckým zpracováním blíží šperkům panovníka. Typickým znakem, podle něhož lze asyrského korunního prince identifikovat, je zdobný diadém, z něhož vzadu splývají dvě stuhy zakončené třásněmi.¹ Uvázání tohoto diadému bylo zřejmě součástí oficiálního jmenovacího obřadu (viz SAA IX, s. 38 – pozn. 7) a samotný diadém pak měl signalizovat, že právě tento z králových synů byl vybrán bohy i panovníkem za budoucího krále.² Právě od okamžiku, kdy mu byl udělen diadém, se stal následník trůnu druhým nejvýznamnějším mužem ve státě.

2. Písemné prameny

Vzhledem k důležitosti úřadu korunního prince se dochovalo poměrně velké množství písemných památek, které nám jeho postavu přibližují. Někteří panovníci v úvodu svých nápisů zdůvodňují, proč jejich otec zvolil právě je svým následníkem, a několika větami popisují období před svým nástupem na trůn. Dalším pramenem jsou administrativní záznamy a právní dokumenty, v nichž se objevují nejrůznější následníkovi služebníci, případně zmínky o něm, a, ačkoliv jen zřídka, jsou v těchto textech projednávány i záležitosti týkající se samotného korunního prince. Výjimku tvoří smlouvy o následnictví, v nichž vladař slavnostně určuje svého nástupce a pod záštitou božstev si pro něho vymáhá věrnost všech svých poddaných.

Nejméně zastoupenými zdroji informací jsou prorocké texty a dotazy k slušnému bohu Šamašovi, v nichž se panovník táže na správnost určitého rozhodnutí, jež se týká korunního prince, nebo na to, zda daný hodnostář zachová jemu i jeho synovi věrnost. Naopak nejpočetnější a také nejhodnotnější skupinou pramenů co do výpovědní hodnoty jsou dopisy, jež si mezi sebou vyměňovali panovník s korunním princem, významnými státními hodnostáři a královskými učiteli. Právě z těchto dopisů se dozvídáme o kompetencích panovníkovy nástupce ve správě státu, o jeho roli v kultovních záležitostech, ale také o vztazích uvnitř královské rodiny, o výchově a péči o královské potomky.

1) Viz vyobrazení.

2) Kupříkladu v dopise králi Asaraddonovi píše Adad-šumu-ušur následující: „Opásl jsi svého syna členkou a pověřil jej kralováním nad Asýrií, svého nejstaršího syna jsi pozvedl k vádě v Babylóně. Prvního jsi postavil po své pravici, druhého po své levici.“ (AOAT 5/1, text 129, ř. 7 – 13, s. 102 – 105).



Obr. 1: Asyrský korunní princ (SAA II, s. 19)

Značné obtíže nám však při posouzení role asyrského korunního prince v průběhu asyrských dějin činí časové rozložení dochovaných pramenů. Naprostá většina textů týkajících se následníka asyrského trůnu totiž pochází z novoasyrského období, přesněji z období vlády posledních panovníků, kteří pocházeli z takzvané dynastie Sargonovců. Z toho důvodu se také následující text týká téměř výhradně tohoto období. Zajímavé je rovněž rozdělení pramenů do období vlády jednotlivých králů z tematického hlediska. Zatímco texty z doby Sargona II. se týkají spíše válečných akcí, v nichž operoval korunní princ Sinacherib jako hlava výzvědné služby na severní hranici země, texty z období vlády jeho vnuka Asarhaddona přibližují následníka Aššurbanipala spíše v kultické rovině.

Protože velká část pramenů pochází právě z období vlády krále Asarhaddona, dostáváme se k jedné zvláštnosti tohoto období, která je v asyrských dějinách ojedinělá. Aby Asarhaddon vyřešil odedávna komplikované a napjaté vztahy s Babylónií, která byla toho času pod nadvládou Asýrie, rozhodl se jmenovat svým nástupcem v čele Asýrie jednoho ze svých mladších synů, Aššurbanipala, zatímco jeho staršího bratra Šamaš-šuma-ukīna ustanovil následníkem babylónského trůnu. Asýrie tedy měla dva korunní prince, asyrského a babylónského. Ačkoliv byl Šamaš-šuma-ukīn svému mladšímu bratru podřazený, poměrně často se v textech objevuje po boku svého bratra. Aššurbanipal je v těchto textech titulován jako korunní princ, čímž se rozumí budoucí vládce celé říše, zatímco Šamaš-šuma-ukīn je nazýván korunním princem Babylónu.³

Oba dva korunní princové Asýrie jsou rovněž vyobrazeni na stéle svého otce Asarhaddona (viz Obr. 2), která byla nalezena v turecké lokalitě Zincirli, starověkém Sam'allu.⁴ Aššurbanipal a Šamaš-šuma-ukīn jsou vyobrazeni každý na jednom z boků stély a oba mají na hlavách diadémy potvrzující jejich funkci korunního prince. Oba dva jsou také stejně vysokí, což by mohlo značit, že jsou si rovni. Avšak Aššurbanipalův šat i diadém jsou zdobenější, a také je to on, kdo stojí ke svému otci čelem, kdežto Šamaš-šuma-ukīn stojí za Asarhaddonovými zády. Právě touto pozicí je vyjádřena Aššurbanipalova dominance nad jeho starším bratrem, korunním princem Babylónie (PORTER, Barbara Nevling, 2004, s. 267).



Obr. 2: Stéla ze Sam'allu (SAAS IX, s. 50)

2.1. Titulatura korunního prince

Problematická je rovněž otázka samotného titulu korunního prince. Asyrská titulatura totiž neměla pro následníka trůnu žádný speciální termín, a v pramenech je většinou nazýván jednoduše „králův syn“,⁵ což by ovšem mohlo teoreticky znamenat jakéhokoli

3) Například: „Vydal jsem pokyny k obětem za Aššurbanipala, vel[kého korun]ního prince, za Šamaš-šuma-ukīna, korunního prince Babylónu, za Šeru'u-eṭerat, za Aššur-mukīn-paleiu a za Ašš[ur-et]el-šamê-eršeṭi-muballissu.“ (SAA XIII, text 56, ř. rev. 6 – 10, s. 52).

4) Viz PARPOLA, Simo, 2001, s. 15 a mapa 2.

5) Akkadsky mār šarri (log. DUMU-LUGAL (viz například SAA I, texty 152 a 153, s. 121 – 123), log. A-MAN (viz například SAA VI, text 39, s. 41 – 42, a SAA VI, text 85, s. 73 – 74) nebo log. DUMU-MAN (viz například SAA VI, text 37, s. 40, SAA VI, text 40, s. 42 – 43, nebo SAA VI, text 52, s. 51 – 52)).

z králových synů. Sice se objevují také honosnější tituly jako „velký králův syn“, ⁶ „králův syn z Paláce následnictví“, ⁷ nebo spojení obou delších titulů – „velký králův syn z Paláce následnictví“, ⁸ ale v dopisech, zprávách a administrativních textech se velmi často hovoří pouze o „královu synu“, v naprosté většině bez uvedení vlastního jména. Je zřejmé, že v textech tohoto druhu se jedná o korunního prince, protože ostatní královi potomci jsou naopak uváděni jen svým vlastním jménem, avšak není zcela jasné, zda tento zvyk platil i pro právní dokumenty a literární texty (viz SAA VI, s. XXVII).

2.2. Korunní princ v osobních jménech

O významu korunního prince svědčí rovněž fakt, že se jeho titul objevuje jako součást osobních jmen, v nichž je vyjádřena prosba o ochranu jeho osoby a je v nich zdůrazněno, že on stojí na svými bratry a že byl vybrán bohy, pod jejichž ochranou se nachází. Takovými jmény jsou například Nabû-mār-šarri-ušur, ⁹ Mār-šarri-aplu-ušur, ¹⁰ Mār-šarri-bel-aḫḫe, ¹¹ Ilu-mār-šarri-ēpuš ¹² nebo Mar-šarri-ilā. ¹³

2.3. Korunní princ v požehnáních a modlitbách

Asyrský následník je také velmi často zmiňován v dopisech adresovaných jeho otci, asyrskému králi. Jedná se především o požehnání, jež bylo součástí pozdravných formulí běžných v dopisech zasílaných vladaři jeho služebníky, ale přání štěstí, zdraví, dlouhých let a přízně bohů stejně jako zmínky o modlitbách za následníka trůnu se objevují i ve vlastních textech dopisů. Požehnání bylo často směřováno ke korunnímu princi spolu s dalšími členy královské rodiny, nejčastěji králem, královnou nebo královnou matkou (viz například SAA X, text 16, ř. tev. 2 – 8, s. 14) a ostatním princům (viz například SAA X, text 348, ř. 17 – 21, s. 283), nebo pouze ke králi a korunnímu princi (viz například SAA X, text 316, ř. rev. 10 – 14, s. 256). V jednom z dopisů z období vlády panovníka Asarhad-

dona odesílatel píše, že bohové „budou střežit [Aššurbanipala], velkého korunního prince z Paláce následnictví, a [korunního prince] Babylónu“ (SAA XIII, text 79, ř. rev. 1, s. 71), tedy Šamaš-šuma-ukína. Dochoval se dokonce dopis, jehož jediným obsahem je požehnání korunnímu princi, ¹⁴ kterému je také celý text adresován.

3. Péče o královské děti

Nejen korunnímu princi, ale všem královským potomkům, ¹⁵ se již od narození dostávalo náležitě péče ve všech směrech. V této oblasti jsou mám nepostradatelným zdrojem opět dopisy z období vlády krále Asarhaddona, který se úzkostlivě staral o vývoj svých dětí, a proto se o jejich stavu nechával podrobně informovat. ¹⁶ Na základě těchto dopisů můžeme usuzovat, že královské děti, alespoň v Asarhaddonově době, vyrůstaly pod dozorem kněží a dalších učenců, kteří pečovali nejen o jejich zdraví a výchovu, ale také dbali na to, aby se nedopustily nějakého přestupku v kultické sféře a bohové jim zůstali nakloněni. Ústřední postavou těchto dopisů je pochopitelně především následník trůnu, ¹⁷ ale objevují se i zprávy o dalších královských dětech. ¹⁸

14) „Korunnímu princi Asýrie, mému pánu, tvůj služebník Adad-šumu-ušur, který tě neustále velebí. [Dobré zdra]ví korunnímu princi [z Paláce násled]nictví, mému pánu! [Nechť Aššur, Sīn, Šamaš, [Nabû, Marduk, a velcí bohové nebes i země požehnají korunnímu princi, mému pánu. Nechť da]jí [rado]st [a zdra]ví [korunnímu pri]nci [z Paláce násled]nictví, mému pánu!“ (SAA X, text 186, s. 153).

15) Akkadsky jsou královské děti nazývány mārē šarri gabbu (viz například SAA I, text 133. a).

16) V dopise CT 53 69 podává Adad-šumu-ušur králi zprávu o těžké chorobě jednoho z jeho malých dětí: „Pokud jde o to, co mi napsal král, můj pán: „Jsem velmi skleslý. Co jsme učinili (špatně), že jsem tak zesmutněl kvůli svému maličkému?“ – kdyby byla (choroba) léčitelná, dal bys polovinu své země, aby se (maličké) vyléčilo! Ale co můžeme dělat? Ó králi, můj pane, to je něco, co nemůže být uskutečněno.“ (SAA X, text 187, ř. 6 – 15, s. 154).

17) Příkladem může být dopis adresovaný králi Asarhaddonovi, jehož autorem je Urdu-Nanaia, vrchní královský lékař (viz PNA 1/I, s. 198). Dopis po pozdravné formuli, v níž je vedle svého chotě Ninurty zmíněna bohyně lékařství Gula, jejíž přízvisko znělo „velká hlavní lékařka bohů“ (viz například RIMA III, text A.0.104.2010, ř. 7 – 8, s. 232), pokračuje následovně: „Korunnímu princi se daří velmi dobře. Vešel jsem do přítomností korunního prince a korunní princ mi řekl: „Celému mému tělu je lépe.“ Král, můj pán, může být [šťasten].“ (SAA X, text 323, ř. 7 – 12, s. 260 – 261).

18) Výše zmíněný Asarhaddonův vrchní lékař Urdu-Nanaia v jiném dopise informuje krále o zdraví prince Aššur-etel-šamē-eršeti-muballissu, Aššurbanipalova bratra (SAA X, text 321, s. 259).

6) Akkadsky mār šarri rabû (log. DUMU-LUGAL GAL-e (viz například SAA I, text 133, s. 110).

7) Akkadsky mār šarri ša bīt ridûti (viz například SAA IV, text 143, s. 154 (DUMU-LUGAL ša2 E2-UŠ-te), SAA IV, text 150, s. 161 – 162 (DUMU-LUGAL ša2 E2-re-du-ti), SAA IV, text 156, s. 167 – 169 (DUMU-LUGAL ša2 E2-re-du-u2-te, DUMU-LUGAL ša2 E2-re-du-u2-ti) nebo SAA IV, text 186, s. (DUMU-LUGAL ša2 E2-re-du-ti)).

8) Akkadsky mār šarri rabû ša bīt ridûti (Afo Beih. 9, texty Trb. a A., Trb. B., s. 71 – 72).

9) „Nabû, ochraňuj korunního prince!“ (PNA 2/II, s. 845).

10) „Korunní princi, ochraňuj dědice!“ (PNA 2/I, s. 532).

11) „Korunní princ je pán bratrů“ (PNA 2/I, s. 532).

12) „Bůh stvořil korunního prince“ (PNA 2/I K, s. 532).

13) „Korunní princ je můj bůh“ (PNA 2/II, s. 741).

Největší zájem měl ovšem Asarhaddon o zdravotní stav korunního prince Aššurbanipala, proto když korunní princ onemocněl, nechával si od jeho ošetřovatele posílat detailní zprávy o léčebných postupech¹⁹ a prostřednictvím věštců se tázal božstev, zda má princ podstoupit určitou léčbu²⁰ a zda se uzdraví.²¹ Sám také podle následujícího úryvku z dopisu muže jménem Adad-šumu-ušur, vrchní zaklínač, jenž byl pověřen péčí o prince Aššurbanipala (viz PNA 1/I, s. 39), navrhl, aby léky podávané principi nejdříve ochutnávali otroci: „*Pokud jde o lék, o němž mi král, můj pán, psal, můj pán má naprostou pravdu. Necháme tyto otroky pít první, a korunní princ se napije až poté. Co jsem já, abych mluvil, starý muž, jenž nemá rozum. (Naopak) to, co řekl král, můj pán, je dokonalé jako slovo boha.*“ (SAA X, text 191, ř. 5 – rev. 7, s. 156). I po svém uzdravení se

19) „Králi, mému pánu, tvůj služebník Urdu-Nanaia. Mnoho zdraví králi, mému pánu! Nechtě Ninurta [a] Gula dají radost a tělesné [zdra]ví králi, mému pánu! Korunnímu principi se daří velmi dobře. Léčba, kterou jsme provedli a přiložili na hrud, trvala 1 a 1/2 hodiny. Zůstal při vědomí a poté se posadil (na svém lůžku). Je v pořádku!“ (SAA X, text 322, ř. 1 – 14, s. 260).

20) Podobné dotazy vznesené asyrským panovníkem k božstvům byly velmi časté. Jejich předmětem byla rozličná rozhodnutí související s chodem státu, válečnými výpravami i s členy královské rodiny, ale průběh rituálu byl vždy téměř stejný. Příslušný dotaz sdělil panovník věštcí bārû, knězi vzdělanému ve věštění z vnitřností obětovaných zvířat. Ten poté dotaz zapsal na tabulku a předložil ji božstvům Šamašovi a Adadovi, božským patronům věštbý, případně pouze bohu spravedlnosti Šamašovi. Poté následoval časový úsek, během něhož měl Šamaš zaznamenat odpověď do útrob zvířete, jež bylo vybráno k nadcházející oběti. Když bylo zvíře rituálně poraženo, prozkoumal kněz bārû jeho vnitřnosti a na základě zjištěných nálezů stanovil odpověď bohů (podrobněji viz SAA IV, s. XVI – LV). V následujícím textu je tázán bůh Šamaš, zda má korunní princ Aššurbanipal užít určité léky, a zda se poté uzdraví: „[Má Aššurbanipal, korunní princ] Paláce následnictví, [vypít tento lék, který] je umístěn [před] tvým velkým [bož]stvím, [a bude vypitím tohoto léku] zachráněn a ušetřen? [Bude žít a uzdraví se? Bude ..., za]chráněn a unikne? [Bude nemoc] jeho [těla] zažehnána? Opustí (je)? Ví to tvé velké božství? [Je zách]rana (a) přežití [Aššurbanipala, korunního prince Paláce následnictví, vypitím tohoto léku] [rozhodnuta a potvrzena v příznivé situaci příkazem tvého velkého božství], Šamaši, vznešený pane? [Spatří to ten, kdo je schopen to vidět? Uslyší to [ten, kdo je schopen slyšet]?“ (...) „[Ptám se tě, Šamaši, vznešený pane, zda tento lék], který [je] nyní [umístěn před tvým velkým božstvím, a který (se chystá) Aššurbanipal, korunní princ Paláce následnictví vypít — [(zda) vypitím tohoto léku bude] zachráněn, [a unikne]. Bud' přítomen [v tomto beranovi, vlož (do něho) jasnou kladnou odpověď...]" (SAA IV, text 187, ř. 1 – 9 a rev. 8 – 12, s. 190 – 191).

21) Například v textu BM 99062 je bůh Šamaš tázán, zda se Aššurbanipal uzdraví z bolesti nadbřišku (SAA IV, text 188, s. 191–192).

však korunní princ musel šetřit, a podle rad ošetřovatele nesměl po jedné z prodělaných chorob nějaký čas jezdit na koni a napínat luk (viz SAA X, text 192, s. 157).

4. Volba korunního prince

Nyní se však dostáváme k zásadní otázce, totiž na jakém principu probíhala volba následníka trůnu. Zdá se, že žádná závazná pravidla pro určení korunního prince neexistovala. Zpravidla sice býval za následníka trůnu považován nejstarší královský syn, avšak konečné slovo v otázce nástupnictví měl panovník, který navíc mohl své rozhodnutí změnit. Legitimním důvodem ke změně nástupnictví samozřejmě bylo, když následník trůnu předčasně zemřel. Například Asarhaddon zvolil Aššurbanipala korunním princem až poté, co jeho starší bratr, Sîn-nādin-apli, předčasně zemřel (PNA 3/I, s. 1138).²² Král Sinacherib změnil rozhodnutí ohledně volby svého nástupce dokonce dvakrát, aniž by došlo k úmrtí korunního prince. Poprvé roku 698 př. n. l., když o dva roky dříve svého nejstaršího syna a následníka trůnu Aššur-nādin-šumiho ustanovil králem Babylónie,²³ do role korunního prince povýšil dalšího ze svých synů, Arda-Mullissiho (SAAS VII, s. 17). Později však své rozhodnutí z nám neznámých důvodů opět změnil a za svého nástupce určil jednoho ze svých mladších synů, Asarhaddona. Sám Asarhaddon své zvolení popisuje následovně:

„I když jsem byl já mladší než moji velcí bratři, na rozkaz Aššura, Šamaše, Béla a Nabûa, Ištar z Ninive a Ištar z Arbely, otec, můj zploditel, mne pozvedl ze (všech) mých bratrů a řekl: „Toto je můj následník“. Šamaše a Adada se oběti tázal a jasně ano mu odpověděli: „toto je tvůj nástupce“. Jejich závažné sdělení (otec) vyplnil a shromáždil obyvatele

22) Ohledně volby královského syna Sîn-nādin-apli se dochoval dotaz, který Asarhaddon předložil bohu Šamašovi: „Šamaši, vznešený pane, dej mi jasnou kladnou odpověď na to, nač se tě táži! Má se Asarhaddon, král Asýrie, snažit a plánovat? Má nechat vejít svého syna, Sîn-nādin-apliho, jehož jméno je zapsáno na tomto papyru před tvým velkým božstvím, do Paláce následnictví? Je to příjemné tvé božskosti? Je to vítané pro tvoji božskost? Ví o tom tvé božství? Je vstup Sîn-nādin-apliho, syna Asarhaddona, Krále Asýrie, jehož jméno je zapsáno na tomto papyru, do Paláce následnictví, stanoveno a potvrzeno v příznivé situaci příkazem tvého velkého božství, Šamaši, vznešený pane? Spatří to ten, kdo je schopen to vidět? Uslyší to [ten, kdo je schopen slyšet]?“ (SAA IV, text 149, ř. 1 – 10, s. 160). Pozdější texty však o principi Sîn-nādin-apli mlčí, z čehož lze usuzovat, že zřejmě předčasně zemřel (STRECK, Maximilian, 1916, s. CLXXXV; PNA 3/I, s. 1138).

23) Sinacherib se o tomto svém rozhodnutí z roku 700 př. n. l. krátce zmiňuje v jednom ze svých nápisů: „Na svém čtvrtém tažen“ (...) „jsem na jeho (Marduk-apla-iddinův) královský trůn usadil Aššur-nādin-šumiho, svého nejstaršího syna, zrozenze z mých beder. Svěřil jsem mu rozlehlou zemi Sumeru a Akkadu“ (OIP II, text H2, sloupec III, ř. 50 a 72 – 74, s. 34 – 35)

Asýrie, malé i velké, mé bratry, před Aššurem, Sīnem, Šamašem, Nabûem a Mardukem, velkými bohy Asýrie, bohy obývajícími nebesa a zemi, že budou chránit mé nástupnictví. V příhodném měsíci, ve dni stanoveném podle jejich vznešeného příkazu do bít ridûti (domu následnictví), do místa bázně (vzbuzujícího úctu), v němž je základ království, jsem radostně vstoupil. Tento čin (tvrdě) zasáhl mé bratry, kteří opustili (vůli) bohů, vzdorovali jejich přání a osnovali zlé (činy). Lži, pomluvy a bezbožné výmysly si na mne vymysleli a proti mně vedli, falešnými obviněními za mémi zády nenávisť proti mně podněcovali. Chtěli popudit dobrotivé srdce mého otce, mně nakloněné, proti vůli bohů. Jeho srdce (však) bylo naplněno milostí a jeho záměrem bylo, abych vládu vykonával já.” (NOVÁKOVÁ, Nea; PECHA, Lukáš; RAHMAN, Furat, 1998, s. 149 – 150).

Z Asarhaddonových slov je zřejmé, že zvolení mladšího z královských synů nebylo zcela běžné, přestože se jednalo o vůli krále. Ani on sám však nakonec za svého nástupce nezvolil svého nejstaršího potomka, ale jeho mladšího bratra Aššurbanipala. Dochoval se dokonce dopis, v němž již zmíněný Adad-šumu-ušur, jenž byl v Aššurbanipalových službách, gratuluje králi ke skvělému výběru.²⁴

5. Smlouvy o věrnosti korunnímu princovi

Aby král zajistil svému nástupci věrnost asyrských dvořanů i vazalů, nechal jak Sinacherib,²⁵ tak také Asarhaddon²⁶ sepsat smlouvu o věrnosti, v níž jednak jmenovitě následní-

24) Adad-šumu-ušur po pozdravné formulí píše: „Co nebylo vykonáno v nebesích, král, můj pán, učinil na zemi a ukázal nám. Oděhl jsi svého syna členkou a pověřil jej kralováním nad Asýrií, svého nejstaršího syna jsi ustanovil k vládě nad Babylónem. Prvního jsi umístil po své pravici, druhého po své levici! (Když toto) jsme viděli, žehnali jsme králi, našemu pánu, a naše srdce byla nadšena. Necht’ Aššur, Šamaš, Nabû, Marduk a velcí bohové nebes a země nechají krále, mého pána, spatřit, jak prospívají! Necht’ Aššur, Adad a Šamaš, deset(krát) každý, určí osud králi, mému pánu, a jeho synům! Necht’ Aššur učiní tvé jméno věčným v nebesích i na zemi! Tak, jak jsi připravil skvělou životní dráhu pro tyto své dva syny, připrav také skvělý osud pro (zbytek) svých početných synů! Vezmi je do (svého ochranného) stínu a bezpečí! Ať jako sémě trávy vládnou nade všemi zeměmi! Necht’ jsi dobrý k Asýrii - necht’ je Asýrie dobrá k tobě!” (SAA X, text 185, ř. 1 – rev. 4, s. 152).

25) „[...] kterou Sinach[erib], král Asýr[ie, tvůj pán], ti uložil. Jestliže bys slyšel nepatřičné věci, promluviš (a) [půjdeš] k Sinacheribovi, králi Asýrie, [svému pánu], a zcela se oddáš králi, svému pánu. Budeš chránit[Asarhaddona, zvoleného korunního prince, a] ostatní prince, [které ti Sinacherib, král Asýrie, ukázal].” (SAA II, text 3, ř. 1’ – 6’.

26) Asarhaddonova nástupnická smlouva ve prospěch Aššurbanipala byla sepsána 18. ajaru v eponymátu Nabû - bělu-ušura, guvernéra Dūr-Šarukku (SAA II, text 6, ř. 664 – 665, s. 58), tedy roku 672 př. n. l. (SAAS II, s. 61), ale samotná přísaha byla podle Aššurbanipalových

ka uvedl, a také zavázal k poslušnosti a jeho ochraně všechny své poddané. Zajímavým dokumentem je rovněž smlouva, jíž uzavřela Sinacheribova manželka Naqīa (Zakûtu) s Šamaš-šuma-ukīnem, ostatními Asarhaddonovými syny, s asyrskými hodnostáři i veškerým lidem Asýrie, aby byli věrní korunnímu princovi Aššurbanipalovi, chránili jej a neplánovali proti němu vzpoury.²⁷ Tento text je dokladem toho, že

palových analů složena již o několik dní dříve, 12. ajaru: „Asarhaddon, král Asýrie, otec, můj zploditel, měl v úctě slovo Aššura a Bēlet-ilī, svých pomocníků, jímž mi výkon královské vlády svěřili. V ajaru, měsíci Ey, pána lidstva, dvanáctého dne, v příznivém dni, ve svátek ŠUM-GAR(?) bohyně Guly(?), aby splnil vznešený příkaz, který mu Aššur, Mullissu, Sīn, Šamaš, Adad, Bēl, Nabû, Ištar z Ninive, Královna z Kidmuri, Ištar z Arbely, Ninurta, Nergal a Nusku uložili, shromáždil lid Asýrie, velké i malé, od Horního i Dolního moře. Aby mne v mé hodnosti korunního prince a budoucího vládce Asýrie chránili, nechal je smlouvu při [velkých] bozích odpřísáhnout.” (STRECK, Maximilian, 1916, Der Rassam Cylinder, sloupec I, ř. 8 – 22, s. 2 – 5).

27) „Smlouva Zakûtu, královny Sina[cheriba, kr]ále Asýrie, matky Asarhaddona, krále Asýrie, s Šamaš-šuma-ukīnem, jeho rovným bratrem, s Šamaš-mētu-uballīem a se zbytkem jeho bratrů, s královským potomstvem, s hodnostáři a guvernéry, vousatými i eunuchy, královými nejbližšími, stálým vojskem a všemi, kdo vstupují do paláce, s Asyřany, nízkými i mocnými. Kdokoliv, kdo je (zahrnut) v této smlouvě, kterou královna Zakûtu s celou zemí uzavřela ohledně svého milovaného vnuka [Aššurba]nipala, kdokoliv (z vás), kdo by [...] osnoval a konal špatnou a zlou věc nebo se vzbouřil proti svému pánu Aššurbanipalovi, králi Asýrie, ve svých srdcích zplodil a vtělil do slov špatnou [int]riku nebo zlé spiknutí proti [svému pánu] Aššurbanipalovi, králi Asýrie, [ve sv]ých [srdcích] zamýšlel a plánoval špatnou radu a zlé doporučení ke vzpouře a povstání proti svému pánu Aššurbanipalovi, králi Asýrie, (nebo) se spikl [s] někým jiným [...] k vraždě svého pána [Aššurbanipala, krále] Asýrie: [Necht’ Aššur, Sīn, Šamaš], Jupiter, Venuše, Saturn, Merkur, [Mars, and Sír]ius [...] [ji]hu i [severu]. [A jestliže] od tohoto dne (uslyšíte) špatné [slovo] o vzpouře a povstání vyslovené proti] svému pánu Aššurbanipalovi, králi Asýrie, přijdete a podáte zprávu Zakûtu, jeho matce, a Aššurbanipalovi, [králi Asýrie], svému pánu. A jestliže zaslechnete (plán) o zabití či odstranění svého pána [Aššur]banipala, krále Asýrie, přijdete a podáte zprávu Zakûtu, [jeho matce], a svému pánu Aššurbanipalovi, králi Asýrie. A jestliže uslyšíte o špatné [in]trice] zosnované proti vašemu pánu Aššurbanipalovi, králi Asýrie, musíte promluvit v přítomnosti Zakûtu, jeho matky, a svého pána Aššurbanipala, krále Asýrie. A jestliže uslyšíte a budete vědět, že jsou ve vašem středu lidé, kteří navádějí k ozbrojenému povstání nebo podněcují spiknutí, ať už vousatí či eunuši nebo jeho bratři nebo (někdo) v jeho blízkosti nebo vaši bratři či přátelé nebo kdokoliv v celé zemi – měli byste slyšet a [vědět] (to, že) je musíte chytit a [zabít] a přivést k Zakûtu, [jeho matce, a k Aššurbanipalovi, [králi Asýrie, vašemu pánu].” (SAA II, text 8, s. 62 – 64).

ani po Sinacheribově smrti neztratila tato energická žena svůj vliv a aktivně zasahovala do volby následníka trůnu.

6. Bít ridûti a jeho personál

Po svém oficiálním jmenování se následník přestěhoval do takzvaného Paláce následnictví (*bît ridûti*; viz CAD R, s. 326 – 327), který se stal sídlem celé rodiny korunního prince,²⁸ a také administrativním centrem říše, neboť korunní princ byl plně zapojen do správy státu. Král Aššurbanipal v jednom ze svých nápisů popisuje vstup do *bît ridûti* následovně:

„S radostí (a) nadšením vešel jsem do bît ridûti, místa vědění, pouta kralování, v němž Sinacherib, můj děd, jako královský syn (dlel) a královský úřad vykonával, (a) v němž se Asarhaddon, otec, můj zploditel, zrodil, vyrůstal, vládu nad Asýrií vykonával, všem vládcům panoval(?), rodinu rozšířil(?) a členy domácnosti a příbuzné shromáždil. Také já, Aššurbanipal, jsem si tam moudrost Nabûovu, celé písařské umění (a) všechny dovednosti, kolik jich bylo, osvojil.“ (STRECK, Maximilian, 1916, s. 5).

Být ve službách korunního prince patřilo k nejprestižnějším zaměstnáním ve státě. Kupříkladu Aššurbanipalův vychovatel (viz SAA IV, s. XXXI.), astrolog Balasî (viz PNA 1/II), píše králi: „vskutku, komu věnoval král takovou přízeň jako mně, když jsi mně určil pro službu korunnímu princovi, abych byl jeho učitelem a vzdělával jej?“ (SAA X, text 39, ř. rev. 4 – 9, s. 30). Vedle Balasîho bylo ve službách korunního prince velké množství běžného služebnictva,²⁹ ale také princovi nejbližší rádcové a služebníci³⁰

28) V následujícím dopise adresovaném Libbâli-šarrat, ženě korunního prince Aššurbanipala, se pisatelka Šerua-eṭirat, Aššurbanipalova sestra, nazývá „nejstarší dcerou Paláce následnictví“. Text je rovněž dokladem toho, že ani vztahy uvnitř ženské části královské rodiny nebyly vždy dobré: „Slovo královny dcery k Libbâli-šarrat. Proč nenapíšeš tabulku, svůj cvičný text neuděláš? Pokud to neučiniš, řeknou si: „Toto je sestra Šeruy-eṭirat, nejstarší dcery Paláce následnictví Aššur-etel-ilâni-mukînni, velkého krále, mocného krále, krále světa, krále Asýrie?“ Nicméně ty jsi (pouze) snacha, žena z domácnosti Aššurbanipala, velkého korunního prince zvoleného Asarhaddonem, králem Asýrie“ (SAA XVI, text 28, s. 23). Aššur-etel-ilâni-mukînni je pravděpodobně zkratkou jména Aššur-etel-ilâni-mukîn-apli, druhého jména panovníka Asarhaddona (PNA 1/I, s. 184).

29) Tito lidé jsou v textech nazýváni jednoduše „služebníci korunního prince“, akkadsky ardu ša mār šarri (např. LU2ARAD ša DUMU-MAN; viz SAA VI, text 52, ř. rev. 17, s. 52).

30) Například pobočník korunního prince (akkadsky mār qāti ša mār šarri; např. LU2DUMU-ŠU.II ša DUMU-MAN; SAA XIV, text 125, ř. rev. 5' – 6', s. 104) nebo vrchní eunuch korunního prince (akkadsky rab ša rēši ša mār šarri; např. LU2GAL-SAG ša2 A-MAN;

i další lidé specializovaní na různé činnosti spojené s chodem princovy domácnosti,³¹ administrativou a správou následnickova majetku,³² vojenskou službou³³ a ochranou korunního prince,³⁴ jakož i osoby dozírající na kulturní a rituální čistotu následníka a celé jeho domácnosti.³⁵ Mimo tyto osoby podřízené přímo korunnímu princovi se v Paláci ná-

SAA XIV, text 40, ř. 2, s. 44) spolu s ostatními eunuchy korunního prince (akkadsky ša rēši ša mār šarri; např. LU2SAG ša DUMU-LUGAL; SAA VI, text 287, ř. 13, s. 231).

31) V textech jsou doloženi: správce domácnosti korunního prince (akkadsky ša muḥḥi bît mār šarri; např. LU2ša2-UGU-E2 A-LUGAL; SAA XII, text 92, ř. rev. 7, s. 116), vrátný korunního prince (akkadsky atû mār šarri; např. LU2I3.DUB A-MAN; SAA VI, text 299, ř. rev. 8, s. 242) nebo vrchní kuchař korunního prince (akkadsky rab nuḥatimmi ša mār šarri; např. LU2GAL-MU ša2 A-MAN; SAA XIV, text 307, ř. rev. 5', s. 216).

32) Objevují se: správce vesnic korunního prince (akkadsky rab âlâni ša mār šarri; např. LU2GAL-URU.MEŠ ša2 DUMU-MAN; SAA VI, text 109, ř. 6 – 7, s. 100), guvernér korunního prince (akkadsky pâḥutu ša mār šarri; např. LU2EN.NAM ša DUMU-MAN; SAA XIV, text 23, ř. 4, s. 28), místodržící korunního prince (akkadsky šakin mār šarri; např. LU-2GAR-nu DUMU-MAN; SAA XIV, text 318, ř. rev. 5', s. 220), treasurer of the crown prince (akkadsky masennu ša mār šarri; např. LU2IGI.DUB ša DUMU-MAN; SAA VI, text 287, ř. rev. 11, s. 231), obchodník korunního prince (akkadsky tamkāru ša mār šarri; např. LU-2DAM.KAR3 ša DUMU-MAN; SAA VI, text 210, ř. 14, s. 170), písař korunního prince (akkadsky ṭupšarru ša mār šarri; např. LU2A.BA ša2 DUMU-MAN; SAA VI, text 57, ř. rev. 1, s. 55) nebo aramejský písař (akkadsky ṭupšar armāia ša mār šarri; např. LU2A.BA KUR:ar2-ma-a-a ša A-MAN; SAA XIV, text 205, ř. rev. 13, s. 165).

33) Kupříkladu vozataj korunního prince (akkadsky mukil appāti ša mār šarri; např. LU-2DIB.KUŠ.PA.MEŠ ša A-MAN; SAA IV, text 283, ř. rev. 16, s. 228), „třetí muž“ (ve voze) korunního prince (akkadsky tašlīšu ša mār šarri; např. LU23.UŠ ša A-MAN; SAA VI, text 199, ř. rev. 6', s. 158), trenér koní či spíše vozataj korunního prince (akkadsky sūsān mār šarri; např. LU2.GIŠGIGIR A-MAN; SAA XIV, text 287, ř. rev. 6', s. 208), chovatel (koní) korunního prince (akkadsky muribbānu ša mār šarri; např. LU2muribbānu ša DUMU-MAN; SAA VI, text 37, ř. rev. 7, s. 40), velitel oddílu korunního prince (akkadsky rab kišri ša mār šarri; např. LU2GAL-ki-šir ša2 DUMU-MAN; SAA VI, text 299, ř. rev. 5, s. 242) či důstojník zpravodajské služby korunního prince (akkadsky mutir ṭēmi ša mār šarri; např. LU2mu-tar-UMUŠ ša A-MAN; SAA XIV, text 169, ř. rev. 7, s. 140).

34) Velitel strážce korunního prince (akkadsky rab kišir qurbūti ša mār šarri; LU2GAL-ki-šir qur-ZAG ša A-MAN; SAA XIV, text 29, ř. 6 – 7, s. 31), strážce korunního prince (akkadsky ša qurbūti ša mār šarri; např. LU2qur-ZAG ša A-MAN; SAA IV, text 325, ř. rev. 19', s. 264) nebo osobní strážce korunního prince (akkadsky ša šēpi ša mār šarri; např. ša-GIR3.II ša A-MAN; SAA IV, text 325, ř. rev. 20', s. 264).

35) Vrchní zaříkávač domu korunního prince (akkadsky rab āšīpi ša bît mār šarri;

slednictví objevují také lidé ve službách následníkovy ženy³⁶ a personál sloužící nejvyšším hodnostářům korunního prince.³⁷ Jejich jména se dochovala především ve smlouvách, kde tito lidé figuruji převážně jako svědkové.

7. Role korunního prince ve správě státu

Pokud jde o roli korunního prince ve správě státu, byl následník pravou rukou svého otce a zřejmě jej dokonce zastupoval, když byl král na válečných taženích mimo Asýrii (viz SAA V, s. XVI). I v době královy přítomnosti mu však byly svěřeny některé významné funkce. Jak vyplývá z dotazů kladených slunečnímu bohu Šamašovi, mohl korunní princ například jmenovat některé administrativní i chrámové úředníky.³⁸ Královská korespondence zase ukazuje, že přinejmenším princové Sinacherib³⁹ a Aššurbanipal měli také na starosti informace podávané zvědy z pohraničních oblastí (viz SAA IV, s. LVIII n). Určité pravomoci měl následník i v oblasti soudnictví, neboť se na něho v dopisech obraceli lidé, jimž se stalo nějaké bezpráví,⁴⁰ a v jednom soudním rozhodnutí týkajícím se

např. LU2GAL:MAŠ.MAŠ ša2 E2 A-MAN; SAA XIV, text 264, ř. 3', s. 197), zařikávač ve službách korunního prince (akkadsky *āšipu ša ina pāni mār šarri*; např. LU2MAŠ.MAŠ ša ina IGI DUMU-MAN; SAA X, text 257, ř. rev. 4–5, s. 203) nebo osoba starající se o ochranné božstvo šedu v paláci korunního prince (akkadsky *amēl šēdi ša bīt mār šarri*; např. LU2..DALAD ša E2 DUMU-LUGAL; SAA VI, text 288, ř. 18, s. 232). 36) V jednom textu se například objevuje bojovník ve voze ve službách paní domu korunního prince, tedy jeho choti, akkadsky nazývaný *mār damqi ša bēlet bīti ša mār šarri* (např. A-SIG ša2 GAŠAN-E2 ša2 DUMU-MAN; SAA VI, text 200, ř. rev. 7., s. 159).

37) Například trenér koní /vozataj vrchního eunucha korunního prince (akkadsky *sūsān ša rab ša rēši ša mār šarri*; např. LU2GIGIR LU2GAL-SAG ša2 A-MAN; SAA XIV, text 40, ř. 2, s. 44).

38) V jednom z textů z období vlády krále Asarhaddona je například vznesen dotaz k bohu Šamašovi, zda má princ Aššurbanipal dosadit jistého muže do funkce vysokého kněze v Mardukově chrámu (viz SAA IV, text 266, s. 240–241).

39) Královská korespondence z období vlády panovníka Sargona II. obsahuje několik textů, v nichž korunní princ Sinacherib posílá svému otci zprávy, které obdržel od zvědů působících na hranici se státem Urartu (např. SAA I, texty 29–32, s. 28–33).

40) Například v textu ABL 152 se jistý Dadí dovolává spravedlnosti korunního prince následovně: „Korunnímu princi, mému pánu, tvůj služebník Dadí, syn Běl-rēmáního, kněze v Bīt Kidmuri. Necht' Aššur a Ištar žehnají korunnímu princi, mému pánu. Vrchní dodavatel potravin mne uvěznil a vyslýchal mne bez (povolení) krále nebo korunního prince. Uloupil mé dědictví. Vše, co můj otec nabyl pod královou ochranou, uloupil a odnesl. Zároveň odnesl jeden talent čistého stříbra a dvacet min stříbra v domácím náčiní – dary



Král Sargon II. a korunní princ Sinacherib (PERROT, Georges a CHIPIEZ, Charles, 1884, s. 96)

majetku jistého hodnotáře se dokonce praví: „*kdokoliv poruší tuto smlouvu, král a korunní princ budou jeho žalobci*“ (SAA VI, text 238, ř. 9 – 10, s. 187), a budou tedy vymáhat spravedlnost.

8. Role korunního prince v kultu

Povinnosti asyrského korunního prince se ovšem nevztahovaly pouze na světské záležitosti, ale následník byl vázán rovněž na sféru kultickou. Veškeré dění ohledně osoby korunního prince se, stejně jako v případě asyrského krále, řídilo rituálními předpisy a vůlí bohů zjevanou prostřednictvím věštbých znamení. Ve jménu následníka i ostatních královských potomků byly přinášeny oběti božstvům.⁴¹ Pokud se objevila neblahá znamení, konaly se pro korunního prince rituály k odvrácení zlých sil.⁴² Rovněž návštěvy chrámů,⁴³ a dokonce

krále a královny matky. Já jsem zdědil úřad svého otce, (ale nyní) jsem byl (dokonce) vyhnán z paláce. Necht' se korunní princ (o toto) postará, abych nezemřel bez (pomoci) krále nebo korunního prince.“ (SAA XIII, text 154, s. 126).

41) V dopise ABL 113 Urdu-Nabû podává králi zprávu o nadcházejících obětech za jeho děti: „Vydal jsem pokyny týkající se obětí za Aššurbanipala, vel[kého korunní]ho prince, za Šamaš-šuma-ukīna, korunního prince Babylónu, za Šeru'u-eṭerat, za Aššur-mukīn-paleu a za Ašš[ur-et]el-šamē-eršeṭi-muballissu. [Přine]su jejich oběti před Nabûa a Tašmētu a vykonám je v [lož]nici. Necht' jim dopřeji 100 let života. jejich děti a vnuci at' se dožijí vysokého stáří a král, můj pán, necht' je uvidí (vyrůstati).“ (SAA XIII, text 56, ř. rev. 6 – 17, s. 52).

42) Příkladem může být text ABL 1099, v němž Marduk-šākin-šumi, jeden z nejpřednějších vzdělanců královského dvora, informuje panovníka o průběhu rituálů prováděných na základě pozorování planety Mars: „Pokud [jde o pozorování] Marsu, [o němž mi král, můj pán], psal: „Vykonej [jeho (rituály) modliteb „pozvednutí ruky“] a vykonej je též p[ro korunního prince]“ – [Již] jsem s nimi [za]čal, (ale) [če]kám na [...]“ (viz PNA 2/II, s. 722–723), (SAA X, text 262, ř. 5 – 10, s. 205 – 207). Jak však dokazuje dopis ABL 23 pocházející od stejného autora, rituály za korunního prince mohly být konány i preventivně, aniž by se objevilo nějaké zlé znamení: „Otevřel jsem své ruce a modlil se k bohům: vše je dobré, bohové požehnali králi, mému pánu, a jeho synům. Nicméně, pokud si to král žádá, necht' napíší do Kalhu a vykonají (rituály) modliteb „pozvednutí ruky“ před měsíčním božstvem a apotropaický rituál proti zlu všeho druhu pro korunního prince a prince Babylónu. Jak (by to mohlo) uškodit?“ (SAA X, text 240, ř. rev. 6 – 20, s. 191).

43) Následující text se týká návštěvy posvátných míst korunním princem Aššurbanipalem: „[Aššurbanip]al, korunní princ [Paláce následnictví, který mno]ho [dní], měsíc za měsícem, dnem i nocí bě[doval před tvým vznešeným božstvím, ó Šamaši, vel]ký [pane, a (kterého) tvé vznešené božství zná] – [v souladu s přík]azem tvého vznešeného božství, Šamaši, velký pane, a [tvými příznivými rozhodnutími, smí osoba (jmenovaná) v tomto

i návštěvy královského otce, to vše se řídilo rozhodnutím věštců o tom, zda je daná doba příznivá či není.⁴⁴

Z asyrského pantheonu měl následník trůnu úzký vztah obzvláště ke „korunnímu princí bohů“,⁴⁵ k bohu Nabûovi, který určoval osud korunního prince a byl jeho patronem (viz SAAS XIV, s. 57 a 72). S bohem Nabûem, jenž byl čas od času zaměňován s bohem Ninurtou, byla ztotožněna planeta Merkur, která byla zároveň planetou korunního prince⁴⁶ a hrála ústřední roli v astrologických věštbách, jež se k jeho osobě vztahovaly.⁴⁷ O těsném spojení mezi korunním princem a bohem Nabûem svědčí i úryvek

dotazu, Aššurbanipal, korunní princ Palá[ce následnictví – at'] (se) to (týká) jeho či jeho otce Asarhaddon – uchopit [ruku boha nebo] ruku bohyně nebo ruku jejich (osobního) božstva nebo ruku [jejich] (osobní) boh[yně nebo] ruku jejich městského boha nebo ruku jejich městské bohyně [nebo ruku] boha jejich nejvýznamnějších svatostánků a navštívit [posvátná místa] svých [bohů, věnovat] jim votivní dar(y) a předměty žádané [bohy a bohyněmi], aby [hněv boha] a bohyně [nepostihl] Aššurbanipala, korunního [prince Paláce následnictví a Asar]haddon, krále Asýrie, jeho otce?“ (SAA IV, text 196, ř. 1' – 12', s. 197).

44) Nabû-aḥḫē-erība, významný astrolog a hemerolog u Asarhaddonova královského dvora v Ninive, podává v dopise ABL 82+ přesný rozpis rituálních úkonů, které má korunní princ vykonat v prvních dnech měsíce nisannu, a také uvádí dobu vhodnou k návštěvě krále: „Co se týče korunního prince, o němž mi král, můj pán, psal říkaje, že by korunní [princ měl navštívit] kráde, mého pána, (a ptaje se): „Je první den v nisannu příznivý?“ – Prvního nisannu by [se] měl o[mýt a o]čistit, přinést oběť potravin pro Marduka, vykonat úlitbu vody a prvotřídního piva napravo a nalevo. Pak bude tento muž zářit jako slunce. Druhého dne by neměl vycházet do ulic. Čtvrtého nisannu by se měl vrhnout na zem před Mardukem a uvést své znamení ve známost, (poté) mu bude dopřána sláva a blahobyt. „Mel by uvést své znamení ve známost“ (znamená), že by měl přednést svůj případ před bohem. Jiná věc: Planeta Merkur září [vel]mi jasně – značí korunního prince. To je [příznivé] pro Subartu [a příz]nivě pro krále a korunního prince. (Jestliže) se korunní pri[nc] chystá vejít do přítomnosti krále, [mého pána], je (nyní) [příznivě] to učinit.“ (viz PNA 2/II, s. 794 – 796), (SAA X, text 74, ř. 6 – rev. 11, s. 55 – 56).

45) Korunním princem bohů je Nabû nazýván například v Aššurbanipalově Hymnu k Tašmētu a Nabûovi: „Požehnej mi, korunní princí bohů!“ (kur-ba-an-ni DUMU-MAN DIN-GIR.MEŠ; SAA III, text 6, ř. 3, s. 17).

46) Zatímco planetou jeho otce, krále Asýrie, byl Saturn (viz SAA X, text 51, ř. rev. 8 – 9, s. 38).

47) Například v jednom z doporučení, kdy smí korunní princ navštívit svého otce, astrolog Balasî, Aššurbanipalův vychovatel, píše: „Planeta Merkur (značí) korunního prince.“ (SAA X, text 52, ř. rev. 9, s. 39). V podobném duchu se vyjadřuje rovněž další významný astrolog a hemerolog, Nabû-ušur-erība, v dopise ABL 82+ (viz SAA X, text 74, ř. rev. 5 – 6, s. 56; citace textu v pozn. 44).

následující textu adresovaného jedním z učenců králi Aššurbanipalovi: „*Kříž je emblémem boha Nabûa. Král, můj pán, ví, (že) kvůli tomuto (spojení) je kříž symbolem korunního prince. Král, můj pán, nyní jednal, jak náleží jeho důstojnosti: emblém byl vystaven [v] „Domě Ešnunny“. Říkají o něm: „Je to bůh Nabû (sám).“*„ (SAA X, text 30, ř. 3 – 7, s. 22 – 23). Zřejmě díky této vazbě měl princ Aššurbanipal také na starosti přípravu a organizaci Nabûových slavností, které se konaly v měsíci *ajaru* ve městě Kalḫu.

Závěr

Z novoasyrských dokladů je zřejmé, že adept na úřad budoucího asyrského krále musel být osobou schopnou po všech stránkách, a že zastávat úřad asyrského korunního prince byl bezesporu velmi náročný úkol. V asyrské říši nebylo přesně stanovené nástupnické právo, a tak volba následníka trůnu závisela pouze na vůli panovníka, který do této funkce zvolil jednoho ze svých synů. Ještě za králova života byly princovy vlastnosti a schopnosti důkladně prověřovány, a tak se občas stalo, že král svoji vůli ohledně následnictví v průběhu své vlády změnil, v jednom případě dokonce dvakrát. Korunní princ byl zapojován do nejrůznějších činností souvisejících s chodem státu, aby plně pronikl do povinností asyrského panovníka. Princ následník byl také, stejně jako jeho otec, pevně spjat s kultickou sférou. Na jeho rituální čistotu a správné konání dbali nejpřednější učenci asyrského královského dvora z řad kněží, kteří za korunního prince přinášeli oběti bohům, konali očištné rituály a na základě astrologických pozorování určovali, který den je příznivý pro určitou činnost. Nicméně na základě dochovaných pramenů, z nichž naprostá většina pochází až z posledního století trvání asyrského státu, lze jen stěží hodnotit instituci úřadu korunního prince v průběhu celých asyrských dějin. Jsme schopni pouze v hrubých obrysech nastínit tuto funkci v období vlády Sargonovců, které je však v historii Asýrie dobou v mnoha ohledech výjimečnou.⁴⁸

Literatura

- ANNUS, Amar (2002): The God Ninurta in the Mythology and Royal Ideology of Ancient Mesopotamia [SAAS XIV]. Helsinki. Helsinki University Press.
- BAKER, Heather D. (ed.) (2000): The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire: H – K [PNA 2/I]. Helsinki. Helsinki University Press.
- BAKER, Heather D. (ed.) (2001): The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire: L – N [PNA 2/II]. Helsinki. Helsinki University Press.
- BAKER, Heather D. (ed.) (2002): The Prosopography of the Neo – Assyrian Empire: P – S [PNA 3/I]. Helsinki. Helsinki University Press.
- BORGER, Riecke (1956): Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien, [AfO Beih. 9], Graz

COLE, Steven W. a MACHINIST, Peter (1998): Letters from Assyrian and Babylonian Priests to Kings Esarhaddon and Assurbanipal [SAA XIII]. Helsinki. Helsinki University Press.

FALES, F. M. a POSTGATE, J. N. (1995): Imperial Administrative Records, Part II [SAA XI]. Helsinki. Helsinki University Press.

GRAYSON, A. Kirk (1996): Assyrian Rulers of the Early First Millennium B. C., Part II, [RIMA III]. Toronto. University of Toronto Press.

KWASMAN, Theodore a PARPOLA, Simo (1991): Legal Transactions of the Royal Court of Nineveh, Part I [SAA VI]. Helsinki. Helsinki University Press.

LANFRANCHI, Giovanni B. a PARPOLA, Simo (1990): Letters from the Northern and Northeastern Provinces [SAA V]. Helsinki. Helsinki University Press.

LIVINGSTONE, Alasdair (1989): Court Poetry and Literary Miscellanea [SAA III]. Helsinki. Helsinki University Press.

LUCKENBILL, Daniel David (1924): The Annals of Sennacherib [OIP II]. Chicago. The University of Chicago Press.

LUKKO, Mikko a BUYLAERE, Greta Van (2002): The Political Correspondence of Esarhaddon [SAA XVI]. Helsinki. Helsinki University Press.

MATTILA, Raija (2002): Legal Transactions of the Royal Court of Nineveh, Part II, [SAA XIV]. Helsinki. Helsinki University Press.

MELVILLE, Sarah C. (1999): The Role of Naqia/Zakutu in Sargonid Politics [SAAS IX]. Helsinki. Helsinki University Press.

MILLARD, Alan (1994): The Eponyms of the Assyrian Empire 910 – 612 BC [SAAS II]. Helsinki. Helsinki University Press.

NISSINEN, Martti (1998): References to Prophecy in Neo-Assyrian Sources [SAAS VII]. Helsinki. Vammalan Kirjapaino Oy.

NOVÁKOVÁ, Nea, PECHA, Lukáš a RAHMAN, Furat (1998): Dějiny Mezopotámie. Praha. Karolinum.

PARPOLA, Simo (1997): Assyrian Prophecies [SAA IX]. Helsinki. Helsinki University Press.

PARPOLA, Simo (1993): Letters from Assyrian and Babylonian Scholars [SAA X]. Helsinki. Helsinki University Press.

PARPOLA, Simo (1970): Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal [AOAT 5/1]. Neukirchen-Vluyn. Neukirchener Verlag.

PARPOLA, Simo (1983): Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal [AOAT 5/2]. Neukirchen-Vluyn. Neukirchener Verlag.

PARPOLA, Simo (1987): The Correspondance of Sargon II, Part I: Letters from Assyria and the West [SAA I]. Helsinki. Helsinki University Press.

PARPOLA, Simo a WATANABE, Kazuko (1988): Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths [SAA II]. Helsinki. Helsinki University Press.

PARPOLA, Simo a Porter, Michael (2001): The Helsinki Atlas of the Near East in the Neo-Assyrian Period. Helsinki. Helsinki University Press.

PERROT, Georges a CHIEPIE, Charles (1884): A History of Art in Chaldea in Chaldea and Assyria. Lodon. Chapman and Hall.

PORTER, Barbara Nevling (2004), Ritual and Politics in Assyria: Neo-Assyrian Kanephoric Stelai for Babylonia, in: Hesperia Supplements, Vol. 33, XAPIΣ: Essays in Honor of Sara A. Immerwahr, s. 259 – 274, American School of Classical Studies at Athens

RADNER, Karen (ed.) (1998): The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire: A [PNA 1/I]. Helsinki. Helsinki University Press.

RADNER, Karen (ed.) (1999): The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire: B – G [PNA 1/II]. Helsinki. Helsinki University Press.

48) Tento článek vznikl jako výstup projektu „Pastýři černohlavých“ (GA ČR) 404/08/J013.

REINER, Erica (ed.) (1999): The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, Vol. 14 [CAD R]. Chicago. The University of Chicago Press.

STARR, Ivan (1990): Queries to the Sungod [SAA IV]. Helsinki. Helsinki University Press.

STRECK, Maximilian (1916): Assurbanipal, Teil I.. Leipzig.

STRECK, Maximilian (1916): Assurbanipal, Teil II.. Leipzig.

WATERMAN, L. (1930): Royal Correspondence of the Assyrian Empire, Part I. University of Michigan Press.

Použité zkratky

ABL R. F. Harper, Assyrian and Babylonian Letters, Chicago 1892 – 1914

AfO Beih. Archiv für Orientforschung, Beiheft, Berlin, Graz a Horn, 1933 -

AOAT Alter Orient und Altes Testament, Neukirchen-Vluyn, 1968-

BM Muzejní značka objektů uložených v Britském muzeu v Londýně

CAD Chicago Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, 1956-

CT Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum, London, 1896-

OIP Oriental Institute Publications, Chicago

PNA The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire, Helsinki

RIMA The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Assyrian Periods, Toronto, 1987-

SAA State Archives of Assyria, Helsinki 1987-

SAAS State Archives of Assyria Studies, Helsinki 1992-

Barbora Polířková

Prvorozenectví v knize Genesis prizmatem sociální a kulturní antropologie¹

Abstract

Primogeniture, or succession by the eldest son, seems to have been the preferred rule in ancient Israel as this institution is explicitly promulgated in one passage (Dt 21:15-17), and is implicitly assumed in many accounts of individual cases. However, biblical acknowledgment of primogeniture usually occurs in contexts where the rule is broken as in the life histories of important religious and political figures, including Isaac, Jacob, Joseph, and David.

The paper will discuss possible interpretations of these transgressions with the help of textual analysis confronted with archeological picture of the times, where the crucial texts redactions were done. Basically the main concern of the paper is not the historical or anthropological "correction" of biblical text but deeper understanding of the editorial intentions which undoubtedly transformed the ancient traditions about ancestors.

1) Text je jedním z výstupů projektu „Problematika příbuzenství v posvátné symbolizaci hebrejské bible“, financovaného Programem rektora Masarykovy univerzity na podporu tvůrčí činnosti studentů.

Úvod

Primogenitura², tedy následnictví nejstaršího, prvorozeného syna, se zdá být ve starověkém Izraeli preferovaným pravidlem. Explicitně je toto pravidlo vyjádřeno v Deuteronomiu 21,15-17 a implicitně je v textu předpokládáno v mnoha individuálních případech. Nicméně biblické potvrzení primogenitury se často vyskytuje v kontextu, kdy je pravidlo porušeno, jako je tomu v životních příbězích významných náboženských a politických postav, jako např. Izáka, Jákoba, Josefa a Davida.

Tento příspěvek se zaměří na možné interpretace těchto transgresí s ohledem na antropologické přístupy konfrontované s archeologickým obrazem doby, ve které probíhaly zásadní redakce biblického textu (deuteronomistická a mladší). Jinými slovy se pokusím ukázat možnosti a limity sociálně antropologických přístupů. V zásadě nepůjde o historickou nebo antropologickou „korekci“ biblického textu, nýbrž o možnost hlubšího porozumění redakčním záměrům, s nimiž byly nepochybně prastaré tradice o předcích přetaveny.

Kritické studie Starého zákona prokázaly, že knihu Genesis tvoří minimálně 4 prameny – nejranější prameny (J, E a D) mají svůj původ v 8. století př. n. l., nejmladší pramen (P) pak pravděpodobně spadá do období Babylónského exilu, či spíše až do období po exilního, tedy 6. stol. př. n. l.³ Mnohé z materiálu obsaženého v Gn spíše reflektuje idealizovanou verzi sociální struktury než etnografickou realitu⁴ a slouží tak jako vysvětlení a ospravedlnění politických a sociálních institucí existujících v době redakce textu. Tímto neříkáme, že příběhy předků jsou zcela ahistorické. Je jasné, že popisy starověkých pasteveckých skupin, sociálních a ekonomických podmínek a právních zvyků jsou poměrně autentické v kontextu starověkého Blízkého východu a nalezneme je i v tradičních vesnických či zemědělsky založených společnostech (MATTHEWS, Victor H., 2002, s. 1).

2) Se sociálně-antropologickým konceptem „primogenitury“ v tomto příspěvku pracuji tak, jak je užíván v antropologické teorii příbuzenství, tedy jako s jistým pravidlem (či chceme-li ideálem, normou, vzorcem jednání v určité společnosti). Jak však správně poznamenal doktor Marek Jakoubek, a tímto mu děkuji za připomínku, současná antropologie od tohoto přístupu ustupuje a v dané problematice hovoří spíše o „přístupech“ či „strategiích“.

3) Více k Pentateuchu jako celku a pramenné hypotéze viz např. RENDTORFF, Rolf, 2000, s. 204 – 211. Či BÍČ, Miloš, 1950, s. 175 – 185.

4) Více k etnografii starověkého Izraele a jejímu idealizovanému obrazu viz kapitola „Israelite 'Idealized' Ethnography“, KUNIN, Seth Daniel, 1995, s. 49 – 61.

Kontext

Přístup sociální a kulturní antropologie je charakterizován úsilím o objasnění jakéhokoli kulturního/sociálního fenoménu v širším kontextu ostatních socio-kulturních aspektů dané kultury/společnosti. Základní otázky jsou: jaký je význam fenoménu, co symbolizuje a jak může být interpretován. Podívejme se tedy, jakým způsobem lze s tímto přístupem pracovat v našem případě, tedy v případě prvorozenectví v knize Genesis.

Starověký Izrael představoval komplexní hospodářskou společnost charakterizovanou dělbou práce a dálkovým obchodem, jež obojí podporovalo růst městských komplexů. Základní bohatství představovala zemědělská půda a stáda. Otázka vlastnictví a dědictví mnohdy způsobovala problémy při udržování sociální kontinuity a jednoty společnosti. Obdobně jako v jiných zásadních záležitostech rod a rodina sloužily jako základní instituce pro řešení těchto problémů. Dědictví půdy a dalšího majetku bylo předáváno v rámci patriline a garantováno zvláštními dědickými zákony. Právní texty týkající se dědictví naznačují, že každá rodina (v ideálním případě) vlastní část kmenové půdy, která je dále rozdělena mezi syny (či dědice) v každé generaci. Prvorozený syn obdrží jako své dědictví dvojité podíl z majetku.⁵ Koncept prvorozenectví je v textu na mnoha místech předpokládán jako daný:

- Kainova vražda Ábela může být spojena s Kainovým chápáním jeho práv jakožto staršího syna.
- Izák hodlá udělit své požehnání Ezauovi.
- Rúbenovo cizoložství s otcovou souložnicí může značit že Rúben očekává, že on zdědí otcovu pozici.
- Josef očekává, že Manases obdrží Jákobovo požehnání (KUNIN, Seth Daniel, 1995, s. 56, 106).

Nicméně dané pravidlo je neustále porušováno:

- Izák a Jákob nejsou prvorození, přesto přejímají roli výhradních předků Izraele na úkor svých vyděděných starších bratrů.
- Výlučnost mladších synů můžeme sledovat v dalších genealogiích, zjevně v případě Josefa, Efrajima a Manasese a v pozdějším cyklu Davida

5) Více k dědictví prvorozeného viz BENDOR, Samuel, 1996, s. 175 – 188.

Interpretace

Tyto zvláštní případy můžeme interpretovat několika různými způsoby. Zmíním pouze některé z nich:

- Tyto transgrese mohou poukazovat na to, že pravidlo mělo pouze omezené užití a mohlo být převáženo darem či osobní vůlí (SCHWIMMER, Brian, 1995).
- Transgrese mohou zdůrazňovat jiné preferované pravidlo – např. endogamii (uzavírání sňatků v rámci rodu), která pomáhá skupině posílit vlastní identitu a jedinečnost v opozici k sousedním skupinám, se kterými je manželství zakázáno. Na nábožensko-symbolické rovině endogamie zaručuje čistotu Izraele, která dále zaručuje tomuto společenství Boží přízeň. Z tohoto úhlu pohledu pak někteří prvorození syni mohli být vyloučeni z následnictví a požehnání neboť porušili endogamní pravidlo. Můžeme se tak domnívat v případě Izmaela, syna Egyptanky (zároveň i on si bere za ženu Egyptanku) a Ezaua, který si bere za ženu Kenaanky. Jak vidno, vymezení Izraelitů jakožto vyvoleného lidu je tak spíše determinováno skrze proces lineální endogamie nežli skrze prvorozenectví.
- Ještě pravděpodobněji tyto případy poukazují na připisování zvláštního statusu a moci klíčovým postavám, významných natolik, že mohli porušit pravidla, ve kterých obvykle nebyla povolena výjimka (SCHWIMMER, Brian, 1995).

V Izraelské tradici se zjevně setkáváme s dlouhou historií „mladších synů“, kteří v ní hrají důležitou roli. Tyto příklady pokládají chronologický precedent a případně slouží i jako literární vzorec pro pozdější příběhy. Mohou také sloužit, v případě Davidovské monarchie, jako ospravedlnění činů těch králů, kteří nahradili své starší bratry stejně jako byla nahrazena Saulova dynastie. Mohly také přispět k politické strategii v době, kdy David přichází na trůn. Jak samotný David, tak jeho vojenský poradce Jóbab se dopustí podvodu, stejně jako Jákob, aby zajistili úspěch svých plánů (viz 2 Sam. 3, 6 – 30; 15, 32 – 37; 20, 4 – 10).

Zainteresování politické tradice do textu za účelem ospravedlnění pozdějších politických skutečností lze vidět i v příběhu Josefa. Zde se nám do popředí dostávají dva majoritní kmeny, které budou dominovat politicky v pozdějších dějinách Izraele. Juda, zmíněný v příběhu v Gn 38 a požehnaný v Gn 49, 8 – 12, a Efrajim, Josefův mladší syn (Gn 48, 17 – 22), jsou označeni za budoucí vůdce (MATTHEWS, Victor H., 2002, s. 7 – 9).

Většina vědců se shoduje na tom, že příběhy „mladších synů“ ve formě starověkých legend ve skutečnosti odrážejí rivalitu v pozdní době královské. Pokud byly tyto příběhy sepsány Judejci (nutno poznamenat, že mnoho poznámek proti severnímu království, které v textu nacházíme tuto domněnku potvrzují) mohou odrážet komplikovaný postoj jihu k nadřazenému severu a ostatním národům (BRETTLER, Marc Zvi, 1995, s. 58).

Vezmeme-li si k ruce archeologické doklady začne se jevit tato interpretace ještě pravděpodobnější. Dle Finkelsteina a Silbermana archeologický výzkum může prokázat, že Judsko do 8. stol. př. n. l. bylo spíše izolovaným a řídké osídleným královstvím v porovnání s větším a vojensky mocnějším Izraelským královstvím na severu. Nicméně po zničení severního království Asyřany v roce 720 př. n. l. populace v Judsku znatelně narostla, vznikly zde nové rozvinuté státní instituce a Judsko se tak dostalo do významné pozice v regionu. Bylo spravováno starobyrou dynastií a po pádu severního království se zde nacházel nejdůležitější chrám Boha Izraele. Proto na konci 8. století a ve století 7. př. n. l. bylo Judsko charakterizováno pocitem vlastní výjimečnosti a božského předurčení – Bůh měl s Judskem své plány již od dob praotců. Na příběhy praotců, zahrnující jak starověké ústní tradice jihu, tak severu, zdůrazňující nadřazenost Judska bychom tedy měli nahlížet jako na jakousi náboženskou „prehistorii“ Izraele či je vnímat jako literární pokus, jak znovu definovat jednotu izraelského národa (FINKELSTEIN, Israel a Neil Asher SILBERMAN, 2007, s. 51 – 53).⁶

Závěr

Přístup sociální a kulturní antropologie je užitečný při studiu archaických kultur a jejich náboženství v mnoha směrech. Síla antropologického rámce spočívá v tom, kolik nám toho může říci o kontextuální povaze náboženského života a v tom, jak silné a rozmanité vztahy odhaluje mezi náboženskou a socio-kulturní identitou (PADEN, William, 2002, s. 58 – 59). Antropologické interpretace nabízejí pohled do „žitého“ světa a poskytují tak modely pro rekonstrukci minulosti a historických procesů obecně. Základní metodou je vytváření analogií. Úskalím je jejich často nekritický přenos bez jasné definovaného rámce. Mnohdy též není tou hlavní otázkou jak daný fenomén koresponduje se svým kulturním a historickým pozadím, ale jak by měl být interpretován. Další problém je spojen s povahou pramenů, se kterými antropologie pracuje v případě archaických náboženství. Zde mám na mysli především prameny textové.

Pokud se zaměříme na problematiku starověkého Izraele antropologie získává své informace téměř výlučně z hebrejské bible, mnohdy bez většího vědomí faktu, že historická a etnografická přesnost a adekvátnost biblického textu je diskutabilní.⁷

6) Je jasné, že v každodenní praxi mohlo docházet k porušování pravidel prvorozenectví ze zcela praktických či zcela náhodných důvodů. Nemuselo se tedy vždy jednat o ideologickou konstrukci. Vzhledem k tomu, že v našem případě však pracujeme s biblickým textem, s příběhy sepsanými s jistým záměrem, myslím, že právě ona ideologická konstrukce je vhodným interpretačním nástrojem pro objasnění transgresí v příbězích obsažených.

7) Viz Schwimmer a jeho z hlediska teorie příbuzenství velmi přínosný popis starověké izraelské společnosti, ovšem bez hlubší reflexe historického pozadí (SCHWIMMER, Brian, 1997).

Údaje v hebrejské bibli nám poskytují hodnověrné obrazy pouze některých aspektů izraelské společnosti, kultury a náboženství – vesměs pokud „čteme mezi řádky“. Nicméně texty v hebrejské bibli, v té podobě v jaké jsou nám k dispozici mají tendenci být:

- pozdního data
- značně selektivní a silně editované
- elitářské a idealistické
- zainteresované v teokratické ideologii; a
- statické v jejich finální podobě – žádné další texty se nepředpokládají (DEVER, William G., 2002, s. 25 – 26).

Jedná se o jakousi „minority report“, revizionistickou historii sepsanou v tomto případě ne jako obvykle vítězi, ale „poraženými“, kteří v podstatě nikdy neměli výsadní postavení během doby království, kteří se ovšem stali nositeli literární tradice poté, co historie starověkého Izraele byla u konce (Ibid, s. 13).

Antropologický přístup by v tomto případě tedy měl být konfrontován nejen s přístupy z oblasti textové kritiky, ale i s archeologií. Hlavním důvodem je to, že archeologická data jsou:

- dobová
- náhodná, needitovaná (dokud je my sami nezačneme editovat) a tudíž více reprezentují širší společenské spektrum
- populistická, reflektují pozici většiny a běžné víry a praktiky
- nasvědčují více o sociálním chování než určitá ideologie;
- a jsou dynamická a potencionálně téměř neomezená (Ibid, s. 26).

Dle mého názoru takovéto interdisciplinární zkoumání a dialog může být velmi přínosný a může nám poskytnout detailnější, lépe vyvážený a uspokojivější obraz starověkého Izraele.

Literatura

Bible, Písmo svaté Starého a Nového zákona (1989): Praha: Ekumenická rada církví ČSSR.

BENDOR, Samuel (1996): The Social Structure of Ancient Israel. Jerusalem: Simor Ltd.

BIČ, Miloš (1950): Palestina od pravěku ke křesťanství. III. Řeč a písemnosti. Praha: Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká v Praze.

BRETTLER, Marc Zvi (1995): The Creation of History in Ancient Israel. London/New York: Routledge.

DEVER, William G. (2002): Theology, Philology, and Archaeology: In the Pursuit of Ancient Israelite Religion, in: Gittlen, Barry M., ed., Sacred time, sacred place: archeology and the religion of Israel, s. 11 – 33. Winona Lake: Eisenbrauns.

FINKELSTEIN, Israel – SILBERMAN, Neil Asher (2007): Objevování Bible. Svatá Písma Izraele ve světle moderní archeologie. Praha: Vyšehrad.

KUNIN, Seth Daniel (1995): The Logic of Incest. A Structuralist Analysis of Hebrew Mythology. Sheffield: Sheffield Academic Press.

MATTHEWS, Victor H. (2002): A Brief History of Ancient Israel. Louisville: Westminster John Knox Press.

PADEN, William (2002): Bádání o posvátnu. Náboženství ve spektru interpretací. Brno: Masarykova univerzita.

RENDTORFF, Rolf (2000): Hebrejská bible a dějiny. Úvod do starozákonní literatury. Praha: Vyšehrad.

SCHWIMMER, Brian (1995): Hebrew Lineage Organization: Inheritance [online]. © 1995 [cit. 2009-02-15]. Dostupné z <http://www.umanitoba.ca/faculties/arts/anthropology/tutor/case_studies/hebrews/inheritance.html>.

SCHWIMMER, Brian (1997): Family and Society in Ancient Israel [online]. © 1997 [cit. 2009-02-15]. Dostupné z <http://www.umanitoba.ca/faculties/arts/anthropology/tutor/case_studies/hebrews/index.html>.

David Rafael Moulis

Jeruzalémský chrám v proměnách věku

„Ačkoli jsou brány modlitby uzavřeny, brány slz se neuzavírají“¹

Abstract

This article describes more than 1.000 year's history of one of the most famous building in ancient Israel. King David made Jerusalem as the centre of his kingdom and he only prepared the building plan. Later, his son Solomon built sanctuary for God's name. Architecture of the Jerusalem Temple was inspired in Mesopotamia. There wasn't any statue or image of God like in Mesopotamia, but inside in the Holy of holies was only the tabernacle. Jerusalem Temple was twice destroyed. For the first time by Nebuchadnezzar II in 586 BC and for the second time was destroyed by Romans in 70 CE. Before the second destruction the Temple was rebuilt by king Herod. Herod let extend temple area, expanded Temple and gave its new form. My work describes how the Temple and the Temple mount looked in many periods, at Solomon's time, at Cyrus's time, at Herodes's time and now. According to legends, from the Temple mount God took clay for creation of the first men Adam; there also went Abraham to sacrifice his son Isaac. That is the reason, why was this mount chosen as the place for the Jewish Temple. At the present time there is Dome of the Rock.

1) VILNAY, Zev (2000): *Legenda Jeruzaléma*. Praha: Volvox Globator, str. 145. In: Talmud Bavli: Brachot 32b. Legenda o 9. avu, kdy Západní zeď pokrývající kapky rosy připomíná slzy.

Za jednu z nejskvostnějších a nejzajímavějších staveb všech dob může být označen již neexistující Jeruzalémský chrám. Chrám byl centrem judaismu a celého tehdejšího Izraele. Určitě stojí za zmínku připomenout, jaká že to byla stavba k oslavě Boha, jak vypadala, co skrývala uvnitř a jaký byl nakonec její osud, který byl pro celé židovstvo obrovskou tragédií a muselo se s ní patřičně vypořádat, aby mohlo přežít.

Už od mezopotamských dob je chrám sídlem božstva. Díky tomuto chápání příbytku má chrám shodný půdorys s obytnými domy. Bůh byl v mezopotamských chrámech reprezentován sochou, nebo jiným symbolem, který byl umístěn v nejsvatější části budovy. Tou byl menší prostor (i pódium nebo výklenek), na který navazovala hlavní místnost cella, kde se nacházel obětní stůl a kde probíhaly každodenní rituály.² Před místností byl vstupní prostor (předsiň, hala), která byla spojujícím prostorem mezi chrámem a okolním světem. K základu svatyně často přiléhaly nejrůznější prostory a dvory. Součástí se někdy stával i odtok pro tekutiny z úliteb a obětí. Uvnitř chrámu byly lavice a plošiny pro dary. Stěny mnohdy byly zdobeny plastikami nebo malířskými výjevy. Zároveň byly nalezeny skryše s podobným významem jako je geníza v synagogách. Sloužily pro uchování již nepoužívaných kultovních předmětů. V severní Mezopotámii byl tradičním typem tzv. megaron. Šlo o podlouhlou místnost s vchodem na kratší straně budovy. Boční zdi u vchodu přesahovaly a vytvářely tak vestibul. Hlavní prostor neobklopovaly žádné menší postranní místnosti. Pokud se náhodou objevily, byl to vliv ze Sumeru. Stavby typu in antis se na Předním východě vyskytují už od neolitu, ale teprve od 3. tis. př. obč. l. se o nich dá mluvit jako o chrámech.³ Chrámů typu in antis zdomácněly v severní Mezopotámii, Sýrii, jižní Malé Asii a v Palestině po roce 2000 př. obč. l. Hojně byly zastoupeny až do 1. tis. př. obč. l.⁴ Některé starší asyrské chrámy jsou kombinací typu sumerského a typu in antis. Výsledkem této syntézy je, že vchod do chrámu není v ose budovy. Babylónský typ chrámu, který se objevoval od 3. a 2. tis. př. obč. l. až do seleukovské doby, měl pódium ve středu delší strany úzké místnosti, která byla vnitřní svatyní. Naproti pódiumu byl vchod do hlavní místnosti. Tudíž sochu božstva na pódium bylo možné zahlédnout v průhledu dveří. Na tyto dvě široké místnosti mohl být napojen další podobný objekt. Chrámů jsou od 4. tis. př. obč. l. stavěny na terasách a vyčnívaly tak nad okolními budovami i terénem. Úkolem chrámu bylo udržovat nepřetržitý liturgický

provoz. Uctívání božstva se skládalo z recitace nebo zpěvu posvátných textů, doprovázených hudbou a z přinášení obětí (většinou nekrvavých). Mimo to se v chrámech slavily svátky. O tyto úkony se starali specialisté – kněží. Mezopotamské chrámy byly také dějištěm recitací posvátných textů, hudby, zvuků dobytka, cinkotu stříbra, občanských jednání, proslovů, křiku mládeže a to všechno bylo podtrženo vůní kadidla. I významné obřady v životě se konaly zde. Do vyšších chrámových pozic se dosazovali panovníci a ti museli provádět různé kultovní pravomoci.⁵ O bohy se muselo pečovat a bylo potřeba naklonit si je. Například se do mezopotamských chrámů přinášely obětiny, které měly sloužit k nasycení božstva. U Izraelitů je Bůh rovněž nasycován, ale ne skrze fyzické potraviny, ale pomocí kouře z obětí a kadidla, který stoupal k Bohu. K světským aktivitám, které byly s mezopotamským chrámem spojeny patří například soustředění badatelů z oborů matematiky, přírodních a astronomických věd, působení lékařů či věštců.⁶

Jeruzalémský chrám nahradil stan setkání, který Izraelité stavěli na různých místech, kudy putovali. Hospodin v době putování Izraelitů pouští nepotřeboval ukotvený dům.

Král David dobyl kolem roku 1000 př. obč. l. jebusejské město – Jeruzalém a nechal do něho umístit nejposvátnější předmět Izraelitů, kterým nebylo nic jiného, než Archa úmluvy. S Archou se ve městě usadil i národ, který s ní putoval. David – sjednotitel Izraele a Judska z Jeruzaléma učinil politické centrum své říše a zároveň kultovní centrum. Tento velmi zbožný král připravil výstavbu Chrámu, ale nebyl vhodný k tomu, aby ho vystavěl, neboť díky svým politickým krokům je označován za „válečníka a muže krve“.⁷ David vybral místo pro výstavbu svatyně, připravil stavební plány a nashromáždil prostředky. Samotná stavba proběhla až za vlády Davidova syna Šalomouna. Šalomounův chrám byl monumentální, ale často si ho představujeme příliš megalomansky. Jak bude dále popsáno, rozměry Šalomounova chrámu nebyly až tak velké. Chrám nebyl vystavěn Bohu, ale pro Boží jméno, neboť izraelský Bůh není fyzická postava a rozprostírá se všude. Chrám se tedy stal jednou a jedinou svatyní v celé zemi. Je zajímavé, že právě v době, kdy bylo cestování nebezpečné a drahé, bylo ustanoveno jediné poutní místo (ovládané Davidovskou dynastií), pro celý Izrael a Judsko.⁸

Otevřenou otázkou ale zůstává, na kolik byla centralizace kultu za Davida opravdu takto účinná a platná. Za jeden z důkazů, že vedle Šalomounova chrámu souběžně existovaly i jiné chrámy, můžeme považovat objevený chrám ve starověkém

2) Cella – hlavní chrámová část, vlastní svatyně, v níž je chován obraz božstva. Ottova encyklopedie obecných vědomostí. [online], [citováno dne 15.02.2009]. Dostupné z: <<http://encyklopedie.seznam.cz/heslo/229272-cella>>.

3) Chrám in antis měl v průčelí piliřové výstupky (antae) zdí, obmykajících cellu. Uprostřed mezi antami měl dva sloupy, nahoře pak štít. Antika. [online], [citováno dne 01.11.2008]. Dostupné z: <<http://antika.avonet.cz/article.php?ID=1496>>.

4) PROSECKÝ, Jiří, et al. (1999): Encyklopedie starověkého Předního východu. Praha: Libri, str. 140 – 141.

5) Tamtéž, str. 141 – 142.

6) PROSECKÝ, Jiří, et al. (1999): Encyklopedie starověkého Předního východu. Praha: Libri, str. 141 – 142.

7) GOLDHILL, Simon (2005): The Temple of Jerusalem. Massachusetts: Harvard University Press, str. 22. In: 1Kr 5,17.

8) Tamtéž, str. 24 – 25.

kanaánském a poté izraelském městě Arad. Samotný chrám je datován do 10. – 7. stol. př. obč. l. Měl shodné členění prostoru jako Šalomounův, včetně velesvatyně. K vidění je i oltář na obětním nádvoří a čtvercové základy dvou sloupů. Jen rozměry tohoto chrámu jsou poněkud miniaturní. Velikostně chrám připomíná větší obytný dům.

Bohatství na stavbu bylo nashromážděno ještě za vlády krále Davida, který porazil spousty národů a ty mu pak odváděly dávky. David ukořistil zlaté štíty a jiné zlaté či měděné předměty. Všechny zlaté, stříbrné a měděné předměty od podmaněných národů dal David zasvětit Hospodinu.⁹ Některé národy přinášely králi dary dobrovolně. Když byl Šalomoun pomazán za krále, Davidův přítel Chíram z Týru mu vyslal na základě Šalomounova vzkazu své služebníky. Protože Šalomoun nebyl vojensky ohrožován a Hospodin mu dodal klid, rozhodl se, že vybuduje Chrám jménu Hospodinovu. Šalomounův chrám se stal po staletí modelem jiným chrámům v celém středomoří. Popis plánu je uveden v Knihách Královských. Tyto knihy byly sepsány až po zničení Chrámu, jako připomenutí jeho velkoleposti. Chíram přislíbil, že dodá cedrové a cypřišové dřevo z Libanonu. Šalomoun Chíramovi na oplátku slíbil, že bude živit jeho dům a tak mu posílal pšenici a olej. Král vybral z celého Izraele 30 tisíc dělníků. Každý měsíc jich vysílal 10 tisíc do Libanonu, kde se střídali. Šalomoun měl k dispozici rovněž 70 tisíc nosičů břemen, 80 tisíc kameníků a 3 300 dohlížitelů.¹⁰ Protože Šalomounův chrám byl nevelkých rozměrů (60 x 20 x 30 loktů) jsou údaje o počtech dělníků dosti nadsazené. Příčinou může být nepřesný překlad slova „elef“, které znamená jednak „tisíc“ a také „oddíl“. Z toho vyplývá, že místo 30 tisíc dělníků se mohlo jednat o 30 oddílů dělníků a to už jsou čísla reálná.

Stavba byla započata ve druhém měsíci 480 let po vyjití Izraelitů z Egypta. Při stavbě nesměly být použity žádné železné nástroje. V úvahu nepřicházelo kladivo nebo dláto a veškerý kámen se opracovával již v lomu. Obdélníkový půdorys byl rozdělen na tři části: ulam, hejchal a dvír. Náboženské svatyně s podobným půdorysem byly archeology nalezeny v Kanaánu a v Sýrii.¹¹ Půdorys zároveň odpovídal svatostánku a stanu setkání, který Izraelité používali při putování pouští. Každou noc byla Archa úmluvy umístěna do svatostánku a Izraelité kolem vytvořili pravidelný obdélníkový tábor. Podobně jsou rozmístěni lidé na obdélníkovém nádvoří kolem Chrámu.¹² Přední část stavby (ulam) sloužila jako předsíň či vestibul a její délka byla 20 loktů. Hejchal se dá přeložit jako palác, ale používá se i termín dům. Byl dlouhý 40 loktů a nacházela se v něm okna se zužujícím se ostěním. Uvnitř hejchalu bylo všechno z cedru (kalichy květů

a věncoví z květín), takže holý kámen nebylo možné vůbec spatřit. Byl zde umístěn i cedrový oltář, který byl také obložen zlatem. Nakonec byl celý hejchal obložen zlatem. Kolem dokola hejchalu a dvíru byla vybudována přístavba, čímž vznikly ochozy. Přístavba byla ve spodní části široká 5 loktů, ve střední 6 a v horní 7 loktů. Výška její každé části byla vždy 5 loktů a celkem tedy 15 loktů. Točité schody sloužily k výstupu na střední ochoz a ze středního pokračovaly na třetí. Na vnější zdi domu byly dokola římsovité výstupky, aby stropní trámy nezasahovaly do zdí. Trámy byly z cedrového dřeva stejně jako vnitřní obložení od podlahy až ke stropu. Podlahy pokrývaly cypřišové desky. Dvacet loktů od zadní strany Chrámu Šalomoun nechal vybudovat přepážku z cedrových desek od podlahy až ke stropu, čímž vznikla část dvír (velesvatyně, svatyně svatých). Před přepážkou byly zlaté řetězy. V dvíru byla uložena Schránka Hospodinovy smlouvy. Pod víkem s cheruby se v Arše měly ukrývat desky s Desaterem, miska s manou a Áronova hůl. Dvír byla krychle o rozměrech 20 x 20 x 20 loktů. Stěny byly obloženy lístkovým zlatem. Uvnitř dvíru byli dva naprosto stejní cherubové z olivového dřeva, každý o výšce 10 loktů. Jejich každé křídlo měřilo 5 loktů. Křídla byla rozprostřena tak, že jedno křídlo prvního cheruba se dotýkalo stěny dvíru, stejně jako jedno křídlo druhého cheruba. Jejich druhá křídla se navzájem dotýkala uprostřed místnosti. I tyto cherubové byli obloženi zlatem. Přední i zadní stěny nesly dokola vyřezané cheruby, palmy a věncoví z květín. Stěny i podlaha byly obloženy zlatem. Vchod do dvíru byl opatřen dveřmi z olivového dřeva. Obě křídla dveří byla z olivového dřeva a opět na nich byli vyřezávaní cherubové a palmy a věncoví obložené zlatem. Pilíř a veřeje byly pětihranné. Podobné veřeje byly před vstupem do hejchalu, ale jen čtyřhranné. Dveře vyrobené z cypřišového dřeva měly každé křídlo dvojdielné a otáčelo se. Výzdoba dveří byla totožná s těmi do dvíru. Zeď vnitřního nádvoří byla vybudována ze tří vrstev kamenných kvádrů a z jedné vrstvy cedrových trámů. Touto zdí byl oddělen posvátný prostor od veřejného. Tak byl dostavěn Šalomounův chrám po sedmi letech. S výstavbou se začalo ve čtvrtém roce vlády krále Šalomouna (v měsíci zivu) a vše bylo dokončeno v jedenáctém roce jeho vlády (v měsíci búlu).¹³ K výrobě vybavení Chrámu povolal Šalomoun Chírama z Týru – řemeslníka obrábějícího měď. Vytvořil dva bronzové sloupky Boaz a Jachin, každý o výšce 18 loktů.¹⁴ Ty stály před vchodem do předsíně. Bronzové hlavice byly nasazeny na sloupky a jejich výška byla 5 loktů. Na hlavicích bylo proplétané mřížování s řetězovými ozdobami. Na každé hlavici jich bylo 7. Ke každému sloupu Chíram vyrobil dvě řady granátových jablek kolem každého mřížování. Granátových jablek bylo celkem 200. Hlavice byly zakončeny lilií 4 lokty vysokou. Chíram vyrobil i tzv. moře. Byla to okrouhlá měděná nádrž, která sloužila k očišťování kněží. Její průměr byl 10 loktů a objem 720 hl.

9) 1S 8 – 9.

10) 1Kr 5,15 – 28.

11) GOLDHILL, Simon (2005): *The Temple of Jerusalem*. Massachusetts: Harvard University Press, str. 28.

12) GOLDHILL, Simon (2005): *The Temple of Jerusalem*. Massachusetts: Harvard University Press, str. 31.

13) 1Kr 6,1 – 37.

14) „Boaz“ = v něm je síla; „jachin“ = on upevní. In: Bible : Písmo svaté Starého a Nového zákona. Ekumenická rada církví v ČSSR. Praha : Tisk, 1989, str. 293.

Pod jejím okrajem bylo ve dvou řadách věncoví. Nádrž stála na dvanácti měděných býčcích, kdy na každou světovou stranu směřovali 3 z nich. Jejich zadní části těl směřovaly ke středu dovnitř. 10 bronzových stojanů o šířce 4 lokty a o výšce 3 lokty na další nádrže tvořily lišty spojované příčkami. Na lištách byli znázorněni lvi, býčci a věnce. Stojan měl vždy 4 kola a nesl nádrž sloužící k omývání obětí.¹⁵ Stojany měly držadla s vyrytými cheruby, lvy a palmami. Na každé straně Chrámu z venku stálo 5 těchto stojanů s nádržemi. Moře stávalo po pravé straně Chrámu k jihovýchodu. Mezi drobnější výrobky Chiráma patřily kotlíky, lopatky a kroupenky.¹⁶ Všechny tyto předměty z leštěného bronzu se odlévaly do země v jordánském okrsku mezi Sukotem a Saretanem.¹⁷ Šalomoun udělal všechny předměty určené pro Chrám. Byly jimi: zlatý oltář, zlatý stůl pro předkladný chléb, svícny potažené lístkovým zlatem (5 napravo a 5 nalevo v hejchalu před velesvatyní), s jejich květy, kahánky, kleště na knoty, misky, nože, kroupenky, číše a pánve.

Šalomoun uložil do hotového Chrámu svaté dary svého otce. Po dokončení prací nechal svolat shromáždění starších. Když všichni kněží dorazili, vynesli Schránku úmluvy do velesvatyně pod křídla cherubů, společně se stanem setkání a s předměty, které v něm byly.¹⁸ Když kněží z Chrámu vyšli, zahalil ho oblak, neboť Hospodinův dům naplnila Jeho sláva.¹⁹ Na nádvoří kolem Chrámu se konaly náboženské ceremonie. Stál zde bronzový oltář o rozloze 10 m² se stoly pro chléb a jiné oběti.²⁰ Chrám byl navštěvován o třech poutních svátcích.²¹

Podle tradice nechal král Šalomoun postavit i dvě brány – pro novomanžele a pro truchlící a exkomunikované. Izraelci si o Šabatu sedávali mezi tyto dvě brány a navcivovali si schopnost benevolence tak, že když Branou novomanželů vstoupil nějaký muž, bylo jasné, že se brzy ožení a Izraelci mu žehnali: „*Ať Hospodin tohoto domu ti udělá radost v mnoha synech a dcerách!*“ Pokud někdo vešel Branou truchlících Izraelci mu pravili: „*Ať tě Hospodin tohoto domu utěší!*“²²

15) Objem každé nádrže byl 1440 l.

16) 1Kr 7,13-39.

17) 1Kr 7,45-46.

18) 1Kr 8,1-6.

19) 1Kr 8,10.

20) GOLDHILL, Simon (2005): *The Temple of Jerusalem*. Massachusetts: Harvard University Press, str. 30.

21) Talmud Bavli: Chagiga 1,1.

22) VILNAY, Zev (2000): *Legenda Jeruzaléma*. Praha: Volvox Globator, str. 89 – 90. In: Pirkej Rabi Eliezer 17 a Masechet Sofrim 18,9.

Šalomoun na Chrátové hoře vybudoval také palác z ušlechtilého kamene sobě i své manželce – dceři faraóna. V Šalomounově domě (100 x 50 loktů) byla i trůnní síň, kde soudil. Výstavba budov mu trvala 13 let.²³

Za vlády judského krále Joáše (835 – 796 př. obč. l.) byl Chrám poškozen zubem času. Joáš ve dvacátém třetím roce své vlády nařídil, aby stříbro, které lidé přinesou do Hospodinova domu, bylo určeno na opravu poškozených částí Chrámu. Kněz Jójada vyrobil z truhly kasu a postavil ji napravo od vchodu do Chrámu a všichni do ní přinášeli stříbro. Když byl v truhle dostatek stříbra, začalo se s opravami. Stavitelé, řemeslníci a dohlážitelé byli placeni právě z nastřádaného stříbra. Žádné vyúčtování nebylo potřeba, neboť všichni jednali čestně.²⁴

Chrám sloužil svým účelům až do dobytí Jeruzaléma v roce 587 př. obč. l. a do následného zničení Chrámu v roce 586 př. obč. l. babylonskými vojsky v čele s králem Nabukadnesarem II. Tisíce Židů byly odvečeno do Babylónie (jednalo se o tzv. babylónské zajetí). Když v roce 539 př. obč. l. perský král Kýros dobyl Babylon, už v prvním roce své vlády (538 př. obč. l.) vydal edikt, dovolující Židům návrat do jejich vlasti a zároveň vydal rozkaz k obnově Chrámu v Jeruzalémě. Už téhož roku dorazili do Judska první navrátilci. Kýros pravil:

„*Hospodin, Bůh nebes mi dal všechna království země. Pověřil mě, abych mu vybudoval dům v Jeruzalémě, který je v Judsku.*“²⁵

Babylónané měli Židy podpořit stříbrem, zlatem a dobyt看em pro dobrovolné oběti Bohu v Jeruzalémě. Král Kýros také vrátil předměty, které ukořistil Nabukadnesar II. v Šalomounově chrámu a dal je do domu svého boha.²⁶ Všech takových předmětů bylo celkem 5.400.²⁷ Když se všichni Izraelité usadili ve svých městech, shromáždil se v Jeruzalémě lid. Mezi nimi byl Jéšua s bratry a kněžími a Zerubábel s bratry. Ti se rozhodli, že znovu vybudují oltář pro zápalné oběti na jeho původním místě, aby mohli obětovat Bohu, protože měli strach z okolních národů. Podle povolení Kýra se opět začalo dopravovat cedrové dříví z Libanonu do Jafy.²⁸

S obnovou Chrámu se začalo v roce 520 př. obč. l. a stavělo se 5 let. Stavitelem byl ustanoven Zerubábel, proto je Druhý chrám rovněž označován za Zerubábelův. Výška Druhého chrámu měla být větší než u Šalomounova chrámu – 60 loktů a šířka

23) 1Kr 7,1-9.

24) 2Kr 12, 5-16.

25) 2 Pa 36,23.

26) Zde je uvedeno úmyslně bůh, neboť je myšlen jeden z mnoha z babylónského panteonu.

27) Ezd 1.

28) Ezd 3,1-4.

také 60 loktů. Půdorys měl být stejný jako u Šalomounova chrámu.²⁹ Otázkou je, zda byly použity původní základy, nebo byla stavba posunuta. Minimálně je reálná myšlenka, že mohly být použity kameny z ruin zbořeného Chrámu. Tím mohlo být sníženo potřebné množství těžebního kamene.³⁰ Zajímavou, ale ne příliš kvalitně podloženou myšlenkou je, že v Ezd 4,12 a 5,16 je pro označení základu (Chrámu) použito slovo „ušaja“, které bylo přejato ze sumerštiny přes akkadštinu.³¹ D. Edelman na základě tohoto slova použitého při položení základů Druhého chrámu uvádí, že je možné, že Chrám byl založen (nebo jeho základy postaveny) podle mezopotamských tradic. V Mezopotámii byla u chrámů vytvořena terasa z navážky a suti kvůli minimálnímu skalnatému podloží. Suť vyplňovala prostor mezi silnými zdmi. Teprve na této terase byla vybudována podlaha.³² Zerubábelův chrám měl mít tři vrstvy stěn z kamenných kvádrů a jedna vrstva měla být tvořena z nových trámů. Náklady byly hrazeny z královské pokladny Kýra a jeho následovníka Dareia. Chrám byl dostavěn v šestém roce kralování krále Dareia (515 př. obč. l.).³³

Když se dostal k moci Herodes v roce 37 př. obč. l., rozhodl se, že celý Chrám zvelebí. Potřeboval udržet ve své oblasti klid. Chtěl si naklonit Židy a zároveň potřeboval mít dobré vztahy s Římem, konkrétně s Markem Antoniem – pravou rukou Julia Cé-sara. Díla, kterými si chtěl tuto pozici udržet byla jednak přestavba Chrámu v Jeruzalémě a pak jím byla výstavba přístavního města s paláci, divadlem, hippodromem nazvaného jednoduše a jasně – Caesarea. Finance na přestavbu Jeruzalémského chrámu nemohl Herodes získat nikde jinde, než na poplatcích od Židů. Omezil roli Sanhedrinu a oslabil funkci velekněze.³⁴ Herodes začal nejdříve s rekonstrukcí veřejných prostor Jeruzaléma a pak se teprve vrhl na Chrám. Chtěl z něho udělat největší stavbu v Římské říši.³⁵ Přestavba byla zahájena v roce 19. př.o.l. rozšířením chrámového okrsku a jeho podepřením. Nejmenší rozlohu měl okrsek v době Šalomouna a naopak největší za vlády

Heroda (cca 279 x 466 x 315 x 487 m).³⁶ Zdi byly z jeruzalémského vápence, který se těžil nedaleko. Kvádry nebyly spojovány maltou. Herodes nechal objednat tisíce vozů, které kameny převážely. 10 tisíc zkušených dělníků včetně kněží mělo na starosti stavbu. Bylo potřeba, aby Chrám zasvěcený Hospodinovu jménu, byl postavena posvátnými rukama s veškerou pietou a aby vše bylo dle předpisů.³⁷ Jednotlivé kvádry ve zdi byly obrovských rozměrů. Nejmenší bloky hradby váží mezi 2 – 5ti tunami, ty větší kolem 50ti tun a ten největší váží 400 tun a má rozměry 12 x 3 x 4 metry. Část z této hradby se dochovala jako jediný pozůstatek z celého komplexu a je známa pod názvem Západní zeď (Zeď nářků). Na Chrámovou horu se vstupovalo 5ti branami. Poutníci vstupovali do západní zdi a pak pokračovali podél podzemních galerií a nakonec doslova šplhali po schodech na chrámový okrsek. Všechny 4 strany okrsku byly lemovány sloupovým o třech patrech. Výška průčelí samotného Chrámu byla podle moderních učenců cca 50 metrů. Kolem celého Chrámu bylo sloupové zábradlí a mřížové oplocení o výšce 2 metry, které vyznačovalo posvátnou oblast. Na zábradlí byly v latině a řečtině pokyny, zakazující vstup pohanů do těchto prostor pod trestem smrti. Dva z těchto řeckých nápisů byly nalezeny.³⁸ Součástí chrámového okrsku byly i obchodní prostory, kde bylo možné zakoupit obětní zvířata. Byla to taková citadela s 34 cisternami na vodu a akvaduktem. Na nádvoří před zábradlím byl Dvůr pohanů, odkud mohl kdokoli sledovat obřady. Hned za zábradlím byl Dvůr pro židovské ženy. Z Dvora žen se vstoupilo na Dvůr Izraelitů, kam měli přístup jen rituálně čistí židovští muži. V předu u Chrámu byli Kohéni a kněží. Zde stál i obětní oltář a umyvadlo k rituálnímu očištění. Kolem tohoto nádvoří byly různé místnosti pro přípravu zvířat k obětování a sklady dřeva, vody a ohně. Tyto rituální věci byly přinášeny branami, které nesly jméno podle dané suroviny. Například Brána plamene, Brána vody, Brána obětí a další.³⁹ Rozčlenění vnitřních prostor Chrámu bylo stejné jako u Šalomounova chrámu. Velesvatyně byla prázdným místem, kde měl být naprostý klid. Do prostřední část hejchalu vedly obrovské zlaté dveře, na nichž byly ozdoby ze zlatých hroznů větších než člověk. Podle traktátu Middot se stala nehoda a muselo být povoláno 300 kněží, aby tak těžké hrozny uzvedli.⁴⁰ V hejchalu byl sedmiramenný svícen (menora) a stoly pro předkladný chléb. Před vstupem do velesvatyně před zlatými dveřmi (20 metrů

29) GOLDHILL, Simon (2005): *The Temple of Jerusalem*. Massachusetts: Harvard University Press, str. 47.

30) EDELMAN, Diana (2005): *The Origins of the „Second“ Temple : Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem*. London, Equinox, str. 156.

31) „Ušaja“ hebrejsky základ (stavební); akkadské označení pro základ: „išdum“ nebo „uššum“.

32) EDELMAN, Diana (2005): *The Origins of the „Second“ Temple : Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem*. London: Equinox, str. 156.

33) Ezd 6.

34) V římské době byl Sanhedrin nejvyšším politickým, náboženským a soudním orgánem v Palestině. Encyclopaedia Judaica. CD-ROM verze. Heslo: Sanhedrin.

35) GOLDHILL, Simon (2005): *The Temple of Jerusalem*. Massachusetts: Harvard University Press, str. 58.

36) REIDINGER, Erwin. (2005): *Die Tempelanlage in Jerusalem von Salomo bis Herodes: Neuer Ansatz für Rekonstruktion durch Bauforschung und Astronomie*. Wiener Neustadt: Erweiterter Nachdruck, str. 3 a 9.

37) GOLDHILL, Simon (2005): *The Temple of Jerusalem*. Massachusetts: Harvard University Press, str. 60.

38) GOLDHILL, Simon (2005): *The Temple of Jerusalem*. Massachusetts: Harvard University Press, str. 68.

39) Tamtéž, str. 70.

40) Talmud Bavli: Middot 3:8.

vysokými) visela opona (parochet) – babylonský gobelín. Jeho barvy měly jasnou symboliku: modrá (nebe), červená (oheň), fialová (voda) a pruhy (země).⁴¹

Sláva tohoto Herodova chrámu trvala jen krátce a to do roku 70 obč. l., kdy byl zničen 9. avu, ve stejný den jako první – Šalomounův chrám.

Od roku 691 obč. l. na chrámové hoře stojí Skalní dóm neboli Omarova mešita vybudovaná chalífou Abd el-Malikiem.

Legendy o Jeruzalémském chrámu

„Sedm věcí bylo stvořeno před tím, než byl stvořen svět. Jsou to: Tóra, pokání, ráj, gehinom, trůn slávy, Chrám a jméno Mesiáše.“⁴² Pět výtvorů vlastní Svatý, budiž pochválen a mezi nimi je i Tóra a Chrám.⁴³ Hora, která byla vybrána pro výstavbu Chrámu nesla jméno Moria a též je známa pod názvem Sijón. Jedna legenda odvozuje jméno od hebrejského slova mor (myrha). Po celé Hoře se totiž linula vůně kadidla z Chrámu. Tak jedním výkladem je, že Moria znamená Myrhová hora.⁴⁴ Další možností je odvozenina od slova or (světlo). Prý, když byl stvořen svět, první paprsek světla ozářil lidstvo právě z této hory (Hory světla).⁴⁵ Také přichází v úvahu označení Hora vzdělanosti. Hebrejské more (učitel), má stejný kořen, jako je ve slově Tóra. Z této hory se rozšířilo učení Tóry a zákona Izraele.⁴⁶ Existuje celá řada dalších legend, vysvětlující název tohoto „posvátného pahorku“. Jsou jimi například Hora úcty, Hora koření, Hora výměny a mnohé další.

Podle tradice se v Chrámu nacházel základní kámen celého světa (Even ha-štija), na kterém byl založen svět a odsud pak byla dotvořena země.⁴⁷ Svatá země musela být stvořena jako první, a právě v sídle Chrámu – na nejsvětějším místě musel být počat proces stvoření.⁴⁸ Právě odtud vzal Hospodin hlínu, když tvořil prvního člověka Adama. Adam a jeho synové pak na toto místo chodili přinášet Bohu oběti. I příběh o obětování Izáka Abrahámem, kde se hovoří o zemi Moria se měl odehrát na této hoře.⁴⁹ Jak je známo, Hospodinův posel zasáhne a obětování Izáka neproběhne. Také Noe

po opadnutí vod jako první přichází na stejné místo, jako Adam, aby přinesl smírčí oběť. Syn Noemův Šém, pohřbí nedaleko Adamovu lebku. Toto místo pak dostává název Gologota (Lebka).⁵⁰ Hora Moria je místem, kde o sobě dával Bůh vědět a tak byla tato Hora chápána jako Jeho sídlo.

Podle další z legend na vrcholku hory Morija, kde stával Chrám, ležel již zmíněný základní kámen, na němž bylo vytesáno Boží jméno. Když prý král David hloubil základy pro Chrám, tento kámen našel a položil ho do svatyně svatých. Mudrci měli obavy, aby někdo tento kámen nenašel a pomocí Božího jména nezničil svět. Aby se tomu nestalo, vyrobili dva mosazné lvy, které umístili na sloupy u dveří svatyně svatých. Pokud by někdo vstoupil dovnitř a Boží jméno by zjistil, lvi by na něho při odchodu tak zařvali, že by dotyčnému jméno z hlavy navždy vypadlo.⁵¹

Při samotné stavbě, nebo spíše přestavbě Chrámu za Heroda přišlo pouze v noci a ráno se zvedl vítr, který rozfoukal mraky a vyšlo slunce. Sám Hospodin nechtěl rušit dělníky při stavbě Jeho Chrámu.⁵² Herodův chrám byl podle Talmudu ze žlutého a bílého mramoru (možná ještě navíc i z modrého). Herodes prý chtěl mramor zakrýt zlatem, ale rabíni mu to rozmluvili. Takto prý Chrám vypadal jako mořské vlny a byl i hezčí.⁵³

I k předmětům z Chrámu existují legendy. Archa úmluvy a ostatní nádoby jsou zakopané a zapečetěné ve Studni duší pod jeskyní základního kamene v dnešním Skalním dómu.⁵⁴ Podle Josepha Flavie byla spousta předmětů z Druhého chrámu odvezena do Říma a uložena v paláci císaře. Rabi Josi, který ve 2. stol. obč. l. navštívil Řím, tam prý viděl závěs a bylo na něm několik kapek krve. Ta se na něm objevila, když Titus v Jeruzalémě tento závěs rozřízl a krev z něho vytryskla. Titus si tak myslel, že zabil samotného Boha.⁵⁵ Jeden ze svíců Chrámu se prý ještě v 9. stol. obč. l. zapaloval v Konstantinopoli. Podobně se traduje, že jeden bronzový svícen v Chrámu sv. Víta v Praze pochází z Jeruzaléma a do Prahy se dostal jako kořist z bitvy v Itálii v r. 1158 o.l.⁵⁶ Zlatý květ z ryzího zlata, na němž bylo vyryto: „Svatý Hospodinu“, byl podle Tóry umístěn na koruně velekněze. Tento předmět byl odvezen spolu s chrámovou kořistí do Říma a tam

41) GOLDHILL, Simon (2005): *The Temple of Jerusalem*. Massachusetts: Harvard University Press, str. 72.

42) „Gehinom“ – označení „pekla“. Talmud Bavli: Pesachim 54a

43) COHEN, Abraham (2006): *Talmud: Pro každého*. Praha: Sefer, str. 175.

44) VILNAY, Zev (2000): *Legendy Jeruzaléma*. Praha: Volvox Globator, str. 60. In: Gn 22,2.

45) Tamtéž, str. 60. In: Berešit Raba 3,4 a Ezechiel 43,2.

46) VILNAY, Zev (2000): *Legendy Jeruzaléma*. Praha: Volvox Globator, str. 61. In: Izajáš 2,3.

47) Talmud Bavli: Joma 54b.

48) COHEN, Abraham (2006): *Talmud: Pro každého*. Praha: Sefer, str. 68.

49) Gn 22.

50) VILNAY, Zev (2000): *Legendy Jeruzaléma*. Praha: Volvox Globator, str. 64. In: Midraš Tehilim 92,6.

51) Tamtéž, str. 14 a 17.

52) Tamtéž, str. 72. In: Talmud Bavli: Taanit 23a.

53) Tamtéž, str. 72 – 73. In: Talmud Bavli: Suka 51b, Bava Batra 4a a Šemot Raba 36,1.

54) Tamtéž, str. 108.

55) VILNAY, Zev (2000): *Legendy Jeruzaléma*. Praha: Volvox Globator, str. 108. In: Josephus Flavius Válka židovská VII 8,7. Tosefta, Jom Ha-Kipurim 3,8 a Talmud Bavli: Gitin 56b, Suka 5a.

56) Tamtéž, str. 109. In: Talmud Jerušalmi Šekalim 6,1. REJ, XIII, 1888, str.55.

ho rovněž spatřil Rabi Eliezer.⁵⁷ V Římě se mají nacházet i některé sloupy z Chrámu.⁵⁸ Již zmíněný Rabi Eliezer tam údajně viděl i úlomky Šalomounova trůnu. Ten byl odvezen postupně do Babylonu, Persie, Řecka a nakonec do Říma.⁵⁹ Jako poslední legendu jsem vybral tu, podle níž se lampy a svíce ve Skalním dómu, sloužící lidem k večerním modlitbám, večer o 9. avu, kdy byly zničeny oba chrámy, samy zhasínají a nejdou znovu zapálit.⁶⁰

Závěrem bych rád zmínil, že existují myšlenky o obnově Chrámu, který je nazýván podle Ezechiela, z jehož biblické knihy vychází. To, jestli tento projekt bude někdy zrealizován a jak by byl řešen prakticky, odkryje budoucnost. Místem, které do určité míry supluje a může připomenout Chrám, je dům setkání – synagoga. V synagoze nejdeme rozdělení prostoru do třech hlavních částí: místo pro věřící, prostor pro předčítání z Tóry (bima či almemor) a místo, kde je ukryta Tóra.⁶¹ Tóra je za nádherně zdobenou oponou, podobně jako byla Archa úmluvy. Áron ha-kodeš je často po stranách obklopen dvěma sloupy, jejichž motiv se opakuje a připomíná dva slavné sloupy před Chrámem – Jachín a Boáz. prostor pro věřící je rozdělen na mužskou a ženskou část. Podobných paralel by se dalo najít mnohem více, ale to už může zkusit každý sám.

Literatura

- Bible : Písmo svaté Starého a Nového zákona.* Ekumenická rada církví v ČSSR. Praha : Tisk, 1989. 1149 s.
- COHEN, Abraham. *Talmud : Pro každého.* 1. vyd. Praha : Sefer, 2006. 479 s.
- EDELMAN, Diana. *The Origins of the 'Second' Temple : Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem.* 1st edition. London : Equinox, 2005. 440 s.
- GOLDHILL, Simon. *The Temple of Jerusalem.* Massachusetts : Harvard University Press, 2005. 194 s.
- HORŇANOVÁ, Sidonia. *Synagógy : Kontinuita medzi SYNAGÓGÉ a EKKLÉSIA.* 1. vyd. Bratislava : Vydavateľ'stve UK, 2006. 104 s.
- HUEHNERGARD, John. *A Grammar of Akkadian.* Atlanta: Georgia, 1996
- CHARLESWORTH, James H. *The Messiah.* Minneapolis : Fortress Press, 1992. 597 s.
- KLEIN, Ernest. *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English.* Jerusalem : Carta, 1987. 721 s.
- NEUSNER, Jacob. *The Mishnah : a new translation.* New Haven : Yale University Press, 1998. 1162 s.
- NEWMAN, Ja'akov, SIVAN, Gavri'el. *Judaismus od A do Z.* 1. vyd. Praha : Sefer, 1998. 285 s.
- PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu.* 4. vyd. Praha : KALICH, 2006. 188 s.
- PROSECKÝ, Jiří, et al. *Encyklopedie starověkého Předního východu.* 1. vyd. Praha : Libri, 1999. 447 s.

57) Tamtéž, str. 109. In: Exodus 28,36; 39,30 a Talmud Bavli: Suka 8a.

58) Tamtéž, str. 109. In: Berešit Raba 33,1.

59) VILNAY, Zev (2000): *Legendy Jeruzaléma.* Praha: Volvox Globator, str. 110. In: Ester Raba 1,10.

60) Tamtéž, str. 37. In: Ocar Massaot str. 100, 121.

61) „Aron ha-kodeš“ – hebrejsky „svatá skříň“.

REIDINGER, Erwin. *Die Tempelanlage in Jerusalem von Salomo bis Herodes : Neuer Ansatz für Rekonstruktion durch Bauforschung und Astronomie.* Wiener Neustadt : Erweiterter Nachdruck, 2005. 83 s.

SIMONS, Jan Jozef. *Jerusalem in the Old Testament : researches and theories.* Leiden : E. J. Brill, 1952. 517 s.

TYDLITÁTOVÁ, Věra. *Stromy ve starozákonní tradici.* 1. vyd. Středokluky : Zdeněk Susa, 2008. 246 s.

VILNAY, Zev. *Legendy Jeruzaléma.* 1. vyd. Praha : Volvox Globator, 2000. 287 s.

Použité elektronické texty

Encyclopaedia Judaica, (ed.) Geoffrey Wigoder, [CD-ROM] Judaica Multimedia (Israel) Ltd. 2004

Použité online zdroje informací

Ottova encyklopedie obecných vědomostí. [online], [citováno dne 15.02.2009]. Dostupné z: <<http://encyklopedie.seznam.cz/heslo/229272-cella>>.

Antika. [citováno dne 01.11.2008]. Dostupné z: <<http://antika.avonet.cz/article.php?ID=1496>>.

Vlastimil Novák

***Detektory kovů jako nástroje revize
nálezů mincí:
Kelčský případ islámského stříbra***

Abstract:

The Kelč hoard (1938, Valašské Meziříčí district, Moravia) has been revised. Some new material was discovered at the same locality (about 2000) via metal detecting activities (27 denarii of the cross type and the Otto-Adelheid type, 233 fragments of various European denarii, 345 fragments of Islamic coins, 6 unidentified coin fragments and 61 fragments of silver jewelry). In 2008, also using metal detectors, two complete denarii (one fragmented), plus one fragment of denarius and one Islamic fragment were found there. The textile fragments found together with the coins, their fragments and the fragments of silver jewels have been revised too. The complete English version of the monographic study is prepared.

Na VIII. kolokviu Orientalia Antiqua Nova v Plzni v roce 2008 pronesl autor tohoto článku na téma kelčského nálezu již jiný příspěvek s názvem Metodologické problémy starších nálezů orientálních mincí v Českých zemích: Kelčský případ, in: Pecha, Lukáš, ed., Orientalia Antiqua Nova VIII. Sborník z vědeckého kolokvia, pořádaného v Plzni ve dnech 14. – 15. února 2008, s. 284 – 299, Plzeň 2008. Ten se obsahem věnoval revizi mincovní složky islámské provenience, která byla zajištěna již v době nálezu (1938).

Na přelomu minulého století byl v lokalitě Kelč detektorovou činností objeven další soubor mincí, jejich zlomků a zlomků stříbrných šperků, jehož souvislost s dřívějším kelčským depotem není vzhledem k absenci náleзовých okolností jasně doložena (materiál byl nalezen v roce 2008 v pozůstalosti J. Háskové, pracovnice numismatického

oddělení Národního muzea v Praze s pouhým označením „Kelč“ a v současné době je uložen tamtéž). Na základě chronologicko-geografické a typologické analýzy materiálu lze s velkou pravděpodobností konstatovat, že tento soubor byl součástí původního nálezů. V novém souboru je dochováno 27 celých tzv. křížových denárů a denárů otto-adelheidského typu, 233 zlomků různých evropských denárů, 345 fragmentů islámských mincí, 6 neidentifikovatelných mincovních zlomků a 61 zlomků stříbrných šperků. Denárová ani šperková složka nebyly dosud zkoumány.

V roce 2008 byly opět detektorovou činností nalezeny na téže lokalitě dva celé denáry (jeden rozlámán), jeden denárový zlomek a jeden islámský zlomek. Denárová složka dosud nebyla zkoumána.

Aktuálně je tedy z kelčského nálezů zachováno celkem (2008):

246 (stav před 2008) + 27 + 2 (stav k 2008) = 275 celých stříbrných evropských mincí a $367 + 239 + 1 = 607$ jejich zlomků,
 $876 + 345 + 1 = 1222$ zlomků islámských stříbrných mincí a jeden celý stříbrný dirham,
 $246 + 61 = 307$ zlomků stříbrných šperků.

Kromě mincovní složky byly rovněž revidovány zachované textilní fragmenty příslušné nálezů. Jeden textilní fragment z kelčského depotu byl zkoumán v polovině 90. let minulého století, kdy byl označen za konopný. Dle údajů očitého svědka vyzvednutí nálezů byl tento fragment součástí většího množství textilií, v nichž byl nález uložen. Pozdějším zkoumáním (2008) bylo zjištěno, že materiál byl zhotoven ze lnu. Autenticitu níže zkoumaných fragmentů nepřímo potvrzuje i fakt, že byly s udáním téže provenience uloženy na dvou různých místech. V roce 2008 se revizí textilního materiálu uchovávaného v Olomouci (7 fragmentů z Krajského vlastivědného muzea v Olomouci) a v Hranicích (1 fragment z Městského muzea v Hranicích) zabývala M. Bravermanová ze Správy Pražského hradu.

Revidovaný stříbrný islámský zlomkový materiál i s opravenými hodnotami, jakož i skupina dirhamových fragmentů získaných v roce 2008, svým hmotnostním rozložením podporují tezi, že zlomky svou hmotností nekopírují žádné kategorie odpovídající poměrným dílům stříbrného nominálu (dirhamu) a fungovaly jako vážený kov.

Nové (2008) historické vymezení mincovního a nemincovního materiálu je následující: (+ značí materiál získaný detektorovou činností k roku 2008)

AD 98 – 117 Řím	(1 zlomek denáru)
AD 969 – 976 Byzanc	(4 stříbrné zlomky)
AD 929 – 1002 Čechy	(16 denárů a jejich zlomků) + X
AD 997 – 1038 Uhry	(1 denár)
AD 901 – 1016 Západní Evropa – Lotrinsko, Porýní, Frísko, Sasko, Franky, Švábsko, Bavorsko, Provence, Lombardie, Anglie	(106 denárů a jejich zlomků) + X

AD 10. století – tzv. otto-adelheidské a křížové denáry (342 denárů a jejich zlomků) + X	
AD 717 – 997 Islámské stříbro	(1 dirham a 876 + 346 zlomků)
AD 10. století Šperkové stříbro	(246 + 61 kusů)

Celek je datován do první dekády 11. století.

Z 346 fragmentů islámských mincí získaných v roce 2008 se jich podařilo do širších typologických kategorií (dynastie) zařadit 281, z nichž pak 105 se dostalo zpřesnění v dalších chronologicko-geografických aspektech (panovník, mincovna, ražební ročník, citovaný chalífa, atd.).

Islámské zlomky z Kelče byly v novém třídění rozděleny do následujících širších typologických kategorií (+ znamená materiál získaný k roku 2008): (A) zlomky sásánovských či arabo-sásánovských mincí (+ 1 kus), (B) zlomky umajjovských mincí (1 kus), (C) zlomky 'abbásovských či sámánovských mincí (116 kusů + 45 kusů), (D) zlomky 'abbásovských mincí (51 kusů a 1 celá mince + 10 kusů), (E) zlomky sámánovských mincí (224 kusů + 198 kusů), (F) zlomky bújovských mincí (45 kusů + 19 kusů), (G) zlomky hamdánovských mincí (+ 1 kus), (H) zlomky ghaznovských mincí (1 kus + 1 kus), (I) zlomky nápodob sámánovských typů z produkce povolžských Bulghárů (7 kusů + 5 kusů), (J) zlomky neislámských mincí (3 kusy). Při bližším srovnávacím určení a zjištění konkrétních údajů (panovník, mincovna, ročník, chalífa a jiné zpřesňující údaje, + znamená materiál získaný k roku 2008) byly stanoveny tyto chronologicko-geografické celky: (A) zlomky sásánovských či arabo-sásánovských mincí (+ 1 kus), (B) zlomky umajjovských mincí (1 kus), (C) zlomky 'abbásovských či sámánovských mincí (7 kusů + 45 kusů), (D) zlomky 'abbásovských mincí (14 kusů a 1 celá mince + 10 kusů), (E) zlomky sámánovských mincí (146 kusů + 198 kusů), (F) zlomky bújovských mincí (17 kusů + 19 kusů), (G) zlomky hamdánovských mincí (+ 1 kus), (H) zlomky ghaznovských mincí (1 kus + 1 kus), (I) zlomky nápodob sámánovských typů z produkce povolžských Bulghárů (7 kusů + 5 kusů).

Oproti původním určením došlo u položek evidovaných do roku 2008 k posunu v rozvrstvení zaznamenaných mincoven a k tomu se připojily mincovny další z nově získaného souboru. Jediný, dříve nerozpoznaný, umajjovský zlomek byl ražen v mincovně Sábúr (Fárs), jejíž aktivity se pro tento případ dají specifikovat intervalem AH 79 – 84, 90 – 98/ AD 698 – 703, 709 – 717. Jde tedy o nejstarší datovatelný zlomek islámského celku. Nejpočetnější mincovnou sámánovské části je Samarqand (Transoxanie), reprezentovaný 44 kusy. Další sámánovské transoxánské mincovny zastupuje 20 kusy aš-Šáš (= Taškent) a čtyřmi kusy Buchára. Další čtyři sámánovské zlomky byly raženy v Balchu (Churásán), dva v Nisábúru (Churásán) a jeden v mincovně al-Muhammadíja (Džibál). Mince pro dva 'abbásovské zlomky byly raženy v al-Ahwázu (Chúzistán) a dva v Samarqandu (Transoxanie). Madínat as-Salám (=Baghdád, 'Irák) je u 'Abbásovců zastoupen třemi zlomky a al-Muhammadíja (Džibál) zlomkem jedním a jednou celou mincí. Na bújovských zlomcích byla s jistotou zjištěna pouze v jednom případě mincovna al-Basra ('Irák),

ale dle určených panovníků a rozsahu jejich dobové dominace lze u několika kusů spekulovat o mincovnách v provinciích Fárs (Kázirún) a Džibál (ar-Rajj, Isbahán) či v provinciích Kirmán a Íráq. U ghaznovských zlomků nebylo možno mincovnu identifikovat, avšak z historických souvislostí počátků této dynastie a vzhledem k nominálu (tlustší zlehčený dirham, později zvaný džitál, okolo 3g) lze usuzovat na některou z afghánských mincoven (Farwán, Bámján). Sumární údaje vykazují značnou rozptýlenost a vzájemnou velkou vzdálenost v geografickém rozložení jednotlivých islámských mincoven zastoupených v kelčském nálezu.

Zlomek okraje stříbrné mince s motivem hvězdy v půlměsíci pochází z mince sásánovského či arabo-sásánovského typu (cca AD 579 – 713). Z hlediska chronologického a dynastického se lze v případě umajjovského zlomku pouze teoreticky domnívat o chalífovi 'Abd al-Malikovi (AH 65 – 86/ AD 685 – 705), al-Walídovi I. (AH 86 – 96/ AD 705 – 715) či Sulajmánovi (AH 96 – 99/ AD 715 – 717).

'Abbásové zlomky reprezentují chalífy al-Mahdího (AH 158 – 169/ AD 775 – 785, ar-Rašída (AH 170 – 193/ AD 786 – 809, al-Mu'tamida (AH 256 – 279/ AD 870 – 892), al-Muqtadira (AH 295 – 320/ AD 908 – 932) a al-Muttaqího (AH 329 – 333/ AD 940 – 944). Jediná celá islámská mince souboru spolu se dvěma dalšími zlomky přináležející chalífovi al-Ma'múnovi (AH 198 – 218/ AD 813 – 833).

Sámánovci jsou v nálezu z Kelče zastoupeni následující panovníci: Ismá'íl b. Ahmad (AH 279 – 295/ AD 892 – 907), Ahmad b. Ismá'íl (AH 295 – 301/ AD 907 – 913), Nasr II. b. Ahmad (AH 301 – 331/ AD 913 – 942), Núh I. b. Nasr (AH 331 – 343/ AD 942 – 954), 'Abd al-Malik b. Núh (AH 343 – 350/ AD 954 – 961), Mansúr I. b. Núh (AH 350 – 366/ AD 961 – 976) a Núh II. b. Mansúr (AH 366 – 387/ AD 976 – 997). Z legitimizačních důvodů se na zlomcích jejich mincí objevují tituly 'abbásovců: al-Mu'tadid bi'lláh (AH 279 – 289/ AD 892 – 902), al-Muqtadir bi'lláh (AH 295 – 320/ AD 907 – 932), al-Qáhir bi'lláh (AH 320 – 322/ AD 932 – 934), ar-Rádí bi'lláh (AH 322 – 329/ AD 934 – 940), al-Muttaqí bi'lláh (AH 329 – 333/ AD 940 – 944), al-Mustakfí bi'lláh (AH 333 – 334/ AD 944 – 946), al-Mutí' li'lláh (AH 334 – 363/ AD 946 – 974), at-Tái' li'lláh (AH 363 – 381/ AD 974 – 991). Kromě toho se ještě na jednom pozdním sámánovském zlomku objevuje bezejmenný guvernér ghaznovské dynastie s titulem Husám ad-Dawla.

Bújovci v souboru představuje Ahmad b. Búja (AH 324/334 – 338/356/ AD 936/946 – 949/966), Rukn ad-Dawla (AH 320 – 366/ AD 932 – 976), Mu'izz ad-Dawla (AH 320 – 356/ AD 932 – 967), 'Imád ad-Dawla (AH 320 – 338/ AD 932 – 949), 'Adud ad-Dawla (AH 338 – 372/ AD 949 – 983), Mu'ajjad ad-Dawla (AH 360 – 373/ AD 970 – 984), Šaraf ad-Dawla (AH 372 – 379/ AD 982 – 989) a Fachr ad-Dawla (AH 366 – 387/ AD 976 – 997). Ze stejných důvodů jako u předchozí dynastie se na bújovských zlomcích z kelčského nálezů objevují jména těchto 'abbásovců: al-Mutí' li'lláh (AH 334 – 363/ AD 946 – 974) a at-Tái' li'lláh (AH 363 – 381/ AD 974 – 991).

Zlomek hamdánovský spadá do společné vlády panovníků Násir ad-Dawla a Sajf ad-Dawla (AH 330 – 356/ AD 942 – 967, respektive AH 330 – 332/ AD 942 – 943).

Jméno 'abbásovců chalífy at-Tái' li'lláh (AH 363 – 381/ AD 974 – 991) na jednom z ghaznovských zlomků nepřímo ukazuje na vydavatele mince – Sebuktegina (AH 366 – 387/ AD 976 – 997), jehož jméno v reversní legendě nezachovalo.

Nejstarším elementem je tedy zlomek sásánovského či arabo-sásánovského typu (cca AD 579 – 713). Mezi mincemi čistě epigrafického typu je nejstarším fragment umajjovský (circa AD 698 – 717) a nejmladšími pak zlomky bújovské a ghaznovské (circa AD 976 – 997). Časový interval s největší četností určených islámských zlomků v kelčském nálezu je vymezen lety zhruba AD 910 a AD 980.

Existence nového materiálu evidovanému k roku 2008 způsobila potřebu revidovat celkový objem v následujících kategoriích: metrologie zlomků, chronologicko-geografická distribuce zlomků, zlomky nápodob islámských mincí, význam zlomků a technologie jejich dělení, archeologicko-numismatický kontext kelčského smíšeného nálezů a interpretace nových závěrů.

Revize materiálu v současné době k dispozici přinesla následující závěry (výrazné změny výsledků v souvislosti s novým materiálem tučně):

- smíšený nález v jižním segmentu odersko-viselské obchodní oblasti uplatňující praxi váženého kovu,
- vrchol poptávky po islámském stříbru před započítáním vlastního mincování ve středoevropském prostoru (bernost islámských mincí s garantovanou kontrolou ražby = sikka, přítomnost cizích ražeb v oběžném systému malého objemu, nízká kvalita lokálních ražeb a neexistence drobné místní mince),
- **teritoriální a časová rozrůzněnost materiálu,**
- relativně malé množství kovu v oběhu bez potřeby tavit, fragmentace probíhá v celém procesu pohybu oběživa,
- fenomén obíhání zlomků ze starých mincí v islámské složce = vysoká cena stříbra, malý objem cirkulace, **značná teritoriální i dynastická rozrůzněnost nejmladších zlomků,**
- sámánovské mince rozhodující islámskou složkou nálezů ze zenitu přílivu stříbra, v ukončené a nepokračující podobě,
- neúspěšná snaha středoevropských obchodníků nahradit propad dovozu stříbra mincemi nových dynastií (**Bújovci, Hamdánovci, Ghaznovci**), **raritní exempláře.**

Poznámka

Literatura k tématu viz NOVÁK, Vlastimil (2008): Metodologické problémy starších nálezů orientálních mincí v Českých zemích: Kelčský případ, in: Pecha, Lukáš, ed., *Orientalia Antiqua Nova VIII*. Sborník z vědeckého kolokvia, pořádaného v Plzni ve dnech 14. – 15. února 2008, s. 284 – 299, Plzeň 2008. Kompletní verze revizní studie kelčského nálezů se objeví v Numismatickém sborníku č. 23. Chystá se rovněž rozšířená anglická monografická verze tohoto textu.

**Ladislav Cabada
Šárka Waisová**

Postmoderní státy jako nositelé a zprostředkovatelé kantovské etiky v mezinárodních vztazích

Abstract

The article examines the correlation and interconnectedness between the so-called Kantian ethics in international relations and specific group of states that bear, promote and intermediate Kantian norms in the international politics. The first part of the article presents the contemporary theoretical discussion on international ethics and its plurality, later the focus heads more on the basic characteristics and specifics of Kantian ethics in the comparison with other types of ethical approaches – and culture of anarchy (Alexander Wendt) – in international relations, the Hobbesian and the Lockean one. In the second part of the article we apply the theoretical concept of Kantian ethics on specific type of state in international system – the post-modern state – based on the definition of this type of state given by Georg Sørensen or Robert Cooper respectively. The analysis shows three categories of post-modern states developing and promoting the Kantian concepts in international relations – middle powers, civilian powers and good international citizens.

Úvodem

Po celé 20. století se v mezinárodní politice potýkáme mj. s otázkou, jak racionálně zdůvodnit etiku ve věku mocenské politiky a vědy. Po větší část 20. století byly otázky (mezi)národní politiky do jisté míry uvolňovány z morálního hodnocení, což souviselo především s deklarovanou potřebou hájit národní zájmy a zajistit přežití státu. Od druhé poloviny 20. století jsme však stále častěji vystaveni otázkám týkajícím se celého

lidstva, jako jsou např. otázka použití zbraní hromadného ničení, otázka přístupu k potravinám, vodě, zdravotní péči, otázka spravedlivé dělby a distribuce (mezinárodních) veřejných statků apod. (Přirozeně, mnohé z těchto otázek měly svou platnost rovněž před rokem 1945, nicméně nebyly globálně, resp. celoplanetárně nastolovány a reflektovány a neexistoval žádný rámec či aparát k jejich diskutování).

Žijeme také v době, kdy rozhodnutí a jednání jednotlivce může mít – zejména, ale nikoli pouze vzhledem k rozvoji vojenských technologií – důsledky pro celé lidstvo. Taková situace vyžaduje etická měřítká, která platí pro všechny lidské jedince a kolektivity, tj. nejsou limitována parciálními (např. národními) politickými kulturami či politickými etikami. To nás staví do velmi zvláštní situace. Víme, že morální hodnoty a etické normy jsou rozmanité a liší se dle kulturního prostoru a doby, ale současně stav dnešního světa vyžaduje, abychom hledali a přijali taková etická měřítká, která budou platit všeobecně. Nehledáme již maximy jednání, nýbrž praktické zákony.¹

V této souvislosti se vynořuje řada otázek, které bychom si měli položit. Jednou z klíčových otázek, a to zejména na základě zkušeností z 20. století, je otázka, zda mezinárodní politika může mít „etický rozměr“, a pokud ano, jaké je pak místo morálky a etiky v mezinárodní politice? Autoři tohoto textu jsou hluboce přesvědčeni o tom, že oprostit mezinárodní politiku od mravnosti a etického rozměru je nemyslitelné a nesmyslné. V době, kdy ve jménu humanity a spravedlivé války vedeme vojenské intervence, zřizujeme mezinárodní trestní tribunály a soudy a trestáme válečné zločiny a zločiny proti lidskosti – a v souvislosti s těmito aktivitami argumentujeme, že je potřeba konat věci dobré a nekonat věci špatné – není možné, abychom se v jakékoliv oblasti lidské činnosti, a tudíž ani v mezinárodní politice, vzdali mravních a etických nároků.

Domníváme se, že etický rozměr (tedy to, co je považováno za etické a kým to je považováno za etické) mezinárodní politiky vyrůstá z charakteru mezinárodní společnosti, zejména z její kultury a charakteru jejích členů. Cílem tohoto textu je provést normativní analýzu a určit, jaký etický rámec je dnes uplatňován v mezinárodní politice; tato otázka je přitom sama velmi obecná a jsme si vědomi toho, že je příliš orientována na univerzální pojetí mezinárodní politiky. Uvědomujeme si rovněž to, že v mezinárodních vztazích existuje pluralita normativně-etických přístupů a souhlasíme s těmi autoři (Cooper, Sørensen, Šedivý ad.), kteří k jednotlivým etickým přístupům v mezinárodní politice přiřazují jako nositele odlišné typy států. Za žádoucí etiku mezinárodních vztahů, jež ve svých základech nese univerzální praktický zákon, považujeme kantovskou etiku a za její nositele pak tzv. postmoderní státy (oba klíčové termíny následně v textu obšírně vysvětlíme). Etická pravidla, která prosazují postmoderní státy, jsme v souladu se soudobými teoretickými přístupy nazvali „kantovskou etikou“.

1) Maximou nazývá Immanuel Kant zásadu, která má platit jen pro jednání jednotlivého člověka, praktickým zákonem pak zásadu, která má určovat vůli každého člověka.

Naše hypotéza vychází z empirické zkušenosti, že v současném mezinárodním systému existuje určitá skupina států, které se svou kulturou a charakterem činů výrazně odlišují od ostatních: chovají se příkladně a správně (či své chování nejen s ohledem na tzv. národní zájem, ale s ohledem na prosazování a udržování univerzálních hodnot humanity a přirozených lidských práv považují za příkladné a správné) a pokoušejí se přesvědčit ostatní, aby se chovali podobným způsobem. Na začátku našeho textu tedy stručně představíme teoretické koncepty definující mezinárodní společnost a operacionalizující otázky kultury mezinárodní společnosti. Vysvětlíme rovněž, kde vidíme rozdíl mezi etikou a morálkou a jejich pozicí a úlohou v mezinárodních vztazích. Následně se budeme zabývat již pouze konceptem kantovské etiky v mezinárodních vztazích, protože pouze etika mezinárodní společnosti vyrůstající z kantovských principů je dle našeho názoru skutečně provázána s otázkou prosazování univerzálních etických principů v mezinárodní politice. Ve druhé části textu pak budeme hledat aktéry mezinárodní politiky, kteří se dle našeho názoru chovají v souladu s etickými principy označovanými jako kantovská etika. Představíme tedy koncept postmoderního státu v kontrastu k jiným typům státnosti v soudobém mezinárodním systému a ukážeme některé praktické projevy kantovských principů v politice těchto států včetně možné vnitřní kategorizace mezi různými typy postmoderních států jako nositelů kantovské etiky v mezinárodních vztazích.

Dodejme, že naše analýza bude založena na hledání konkrétních projevů charakterizujících postmoderní státy jako nositele specifických etických přístupů v mezinárodní politice, tj. že budeme vycházet z empiricko-analytických pozic. Na druhé straně se nemůžeme vyhnout některým normativním soudům a dokonce axiomům, s nimiž budeme explicitně či implicitně pracovat. Naše pojetí státu, státnosti a mezinárodního systému logicky vychází z toho, co může být označeno jako „západní tradice“. V tomto ohledu i pojmy jako „správný“ či „příkladný“ nutně musejí vycházet z takového myšlenkového odkazu.

Mezinárodní etika, kantovská etika a kantovská dimenze politiky

Morální hodnoty jsou esenciálním prvkem mezinárodních vztahů a mezinárodní etika je důležitým prvkem globální politiky. Období, kdy řada badatelů tvrdila, že pro mezinárodní vztahy jsou morální hodnoty a etika marginálními tématy, protože mezinárodním vztahům vládnou jiné mravní zásady než je tomu v případě domácí politiky, již zřejmě minula, byť ještě nedávno někteří autoři (výrazně v souladu s organickým pojetím státu, jak jej nacházíme např. u Platóna či Hegela) prohlašovali, že mezinárodní politika je amorální sférou – tedy nikoliv nemorální (srovnej např. Kennan 1985)² –, protože stát

2) Kennan tvrdí, že „stát je hráč, nikoliv nadřazená autorita. Stát je primárně povinován zájmu národní společnosti, kterou reprezentuje, nikoliv nějakým morálním podnětům, které vycházejí z individuálních přání členů společnosti. ... Zájemem národní společnosti,

jako dokonalý organismus se, dokud je dostatečně silný, v žádném ze svých činů nikdy nemůže mýlit a v zájmu zachování vlastní moci a existence má stát právo činit násilí, a to jak na svých občanech, tak na jiných státech. V době, kdy podnikáme humanitární intervence a zpochybňujeme absolutní platnost suverenity zdůrazňováním odpovědnosti chránit lidské jedince a kolektivity, je zřejmé, že morální hodnoty a etika mají v mezinárodních vztazích významné místo.

Domníváme se, že aplikace morálních zásad na politiku má sice své meze, avšak nelze ji v žádném případě odmítnout ani vyloučit. Parafrázujíc Kennana tedy zdůrazňujeme, že činy státu a společnosti mají morální kvalitu, jsou subjektem posuzování a mohou být označeny za „špatné“ nebo „dobré“. Protože jsme přijali myšlenku, že mezi politikou a etikou existuje „vztah“ – tedy že politika je sférou, v níž lze aplikovat morální či etické principy –, musíme uvažovat o tom, co je to morálka a etika a jaký je vztah mezi etikou a politickým.

Morálka a etika v mezinárodních vztazích

Slovo „morálka“ vychází z latinského *mores*, což znamená zvyk, obyčej a způsob života. Tento termín popisuje, co je dobré, správné a vhodné, resp. náležité. Termín etika je odvozen od řeckého *ethos*, což znamená zvyk nebo běžnou praxi. Protože jsou si oba pojmy významově blízké, velmi často jsou používány jako synonyma a zaměňovány. Z pohledu normativní analýzy je však oba pojmy nutné rozlišovat. Morálka odkazuje k hodnotám a myšlenkám o tom, co je správné a špatné, dobré a zlé, spravedlivé a nespravedlivé. Morálka obsahuje principy nebo pravidla chování, která vládou nebo by měly vládnout společnosti. Etika odkazuje k analýze, ospravedlnění a kritické reflexi morálky. Označuje systematické úsilí porozumět morálním konceptům a ospravedlnit morální principy. Morální normy si nárokují zejména univerzální platnost, tj. jsou závazné pro všechny lidi, a nestrannost, tj. jsou definovány bez ohledu na to, abychom věděli, kdo z nich profituje. Etika v sobě zahrnuje možnost výběru toho, co je správné a dobré a umožňuje zdržet se toho, co je špatné a zlé. Působí jako průvodce jednáním pro jedince i skupiny. Z etické perspektivy je dobro konáno prostřednictvím aplikace správných morálních norem na soukromou či veřejnou sféru (Amstutz 2008: 8 – 9; Pojman 1990: 2). Etika je na morálce založený rozhodovací proces, v němž dochází k identifikaci, interpretaci a aplikaci morálních principů na určitá témata a problémy (Amstutz 2008: 27).

kteří vlada musí přijmout za svůj, je zejména zajištění vojenské bezpečnosti, integrity politického života státu a blahobytu obyvatel. Tyto potřeby nemají žádnou morální kvalitu. Jsou to nevyhnutelné základní životní potřeby a proto nemohou být klasifikovány jako 'dobré' nebo 'špatné' (Kennan 1985: 206).

Aplikace morálních norem na veřejnou sféru je velmi obtížná, neboť v této sféře, resp. v konkrétních politických tématech, se překrývají různé morální hodnoty, což v praxi znamená, že tvůrci rozhodnutí se musejí rozhodovat mezi jednotlivými alternativami. Etická obhajoba určitých témat v mezinárodních vztazích pak zahrnuje identifikaci, objasnění a aplikaci relevantních morálních norem na chování a postoje států v zahraniční politice (Amstutz 2008: 9). Morálka a etika tedy určitým způsobem omezují či limitují moc státu, podobně na stát působí i právo. Z vyjmenovaných kategorií je to právě etika, která je nutností rozkazovat a trestat zatížena nejméně, neboť v sobě zahrnuje možnost výběru „správných“ věcí; morálka ani právo naopak možnost výběru neposkytují.

Mezinárodní etika

Chceme-li se zabývat otázkou, zda v soudobém mezinárodním systému lze prosazovat univerzální etické principy – potažmo zda v mezinárodních vztazích můžeme pozorovat nositele či zprostředkovatele kantovské etiky – pak je nutné vyjasnit, zda existuje singulární či holistická mezinárodní etika. Důležité je rovněž vyjasnit vztah mezi mezinárodní etikou a kantovskou etikou.

Autoři, kteří se zabývají otázkami mezinárodní etiky, se shodují v názoru, že společnost států, která sdílí určitou kulturu, produkuje určitou etiku. Otázka existence mezinárodní etiky tak souvisí s otázkou, zda existuje společnost států. Mnozí autoři (např. Carr 1939; Morgenthau 1993; Vincent 1978 nebo Dwivedi 1987) se domnívají, že před mnoha staletími existoval „jeden“ souhrn mravních zásad platný pro jedince i státy – rozuměj politické autority – a to díky existenci společnosti panovníků, kteří byli rodově spřízněni a provázáni majetkově i kulturně, resp. společensky. V souvislosti s vývojem moderního státu však došlo k odosobnění politické autority, neboť loajalita občanů se přenesla z osoby panovníka na státnost a stát. To způsobilo „rozdvojení“ etiky, přičemž jedna zůstala vlastní jedincům a druhá se začala vytvářet jako etika státu a jeho politických představitelů a směřovala jak do domácí politiky, tak do mezinárodního prostředí (Carr 1939: 147 – 148).

Tento okamžik rozdvojení etiky je zásadním zlomem problematizujícím další existenci mezinárodní etiky. Zatímco personifikace státu s panovníkem a provázanost evropských panovnických rodin zajišťovaly to, že všechny státy na evropském teritoriu sdílely stejný souhrn mravních zásad, v okamžiku rozvázání pout mezi panovnickým rodem a státem a s následným odosobněním politiky se začala etika jednotlivých států přizpůsobovat chování konkrétního státu a kultuře státotvorné společnosti.

V relativně krátkém období (mezi 16. a 19. stoletím) vznikla propast mezi etikou jedince a etikou státu a mezi mravními zásadami jednotlivých států. Etablování moderního státu, jež je obecně vnímáno jako zásadní progresivní bod ve vývoji lidstva, přispělo nejen k tomu, že stát absolutně ovládl jedince (dosáhl monopolu legitimního násilí nad svými obyvateli), ale také rozpadu univerzální (západní) mezinárodní etiky. Souhrn

mravních zásad zakořeněných v mezinárodní politice bez náhrady zmizel. S rozvojem nacionalismu, mocenské politiky a národních států, jejichž vlády jsou reprezentovány množstvím rychle se střídajících jedinců, naděje na obnovení mezinárodní etiky poklesla.³

K oživení diskusí o existenci mezinárodní etiky došlo v 70. letech 20. století v souvislosti s debatou o významu norem v mezinárodních vztazích. Debata o mezinárodní etice a aplikaci morálních hodnot na politickou sféru byla spojena s úvahami o tom, zda existuje univerzální morální uspořádání či zda lze hovořit o morálních nárocích v mezinárodní politice. Bull (1979 a 2002 [1977]), Vincent (1979 a 1986) i další autoři docházejí k závěru, že určité morální principy v politice existují, neboť státy a jedinci poskytují občanům jiných států určité služby a toto poskytování v malém měřítku spíše než nějaká abstraktní společná akce dokazovalo, že morální povinnost už existuje (Vincent podle Neumann 2005: 64). Optimismus uvedených autorů ohledně mezinárodní etiky vycházel z přesvědčení, že existuje mezinárodní společnost (Vincent hovoří o zlomkovité světové komunitě), která vytváří společnou kulturu. Tato kultura produkuje sdílenou etiku a souhrn mravních zásad (Bull 2002 [1977]: 15).

Ačkoliv se v 70. letech 20. století mohlo zdát, že se formuje celosvětová společnost, dnes žádná mezinárodní společnost pokrývající celou Zemi neexistuje. Existují pouze regionální subsystémy vykazující znaky mezinárodní společnosti. Tyto subsystémy sdílejí určitou kulturu, která legitimuje sociální uspořádání, integruje společnost v oblasti společných cílů, uspokojuje estetické a intelektuální potřeby, vytváří určitá omezení, zejména pro elity (Inglehart 1997: 26 – 27) a produkuje určitou etiku. Žádná univerzální mezinárodní etika tak neexistuje, existují pouze partikulární etiky jednotlivých subsystémů.

Na makroúrovni, rozuměj na úrovni mezinárodního systému, jsou dnes na základě sociálně sdíleného vědění identifikovány tři kultury (Wendt je nazývá hobbesovskou, lockeovskou a kantovskou kulturou).⁴ Zjednodušeně lze tyto tři kultury rozlišit

3) V jiné perspektivě tento problém zpracovává R. K. Popper, který poukazuje na to, že o mravnost byla společnost připravena v okamžiku, kdy se z moderního státu stal moderní totalitní stát, tak jak jej avizoval Hegel v návaznosti na Platóna. Podle Hegela je „stát božská idea ... musíme jej proto ctít jako pozemské božstvo ... stát je chod boha ve světě ... stát proto ví, co chce ... je existující, skutečně mravní život“ (Hegel podle Popper, 1994b: 33). Platónův i Hegelův přístup označuje Popper jako totalitární etiku, která je z hlediska kolektivní užitečnosti zcela oprávněná (Popper, 1994a: 102), avšak otevírá cestu k totalitarismu. Popper také dochází k závěru, že přerod evropských států do moderních totalitních států vedl k odumření mravnosti jedince.

4) Jména T. Hobbese, J. Locka a I. Kanta jsou k označení jednotlivých kultur využita s ohledem na některé významné ideje z děl zmíněných filozofů, nelze však tvrdit, že bychom mohli plně ztotožnit např. Kantův přístup k etice a kantovskou etiku jako projev kultury postmoderních států.

na základě rozdílného vnímání a přijímání funkce organizovaného násilí a rolí, které v systému a subsystémech převládají (Wendt 1999: 247). Hobbesovská, lockeovská a kantovská kultura jsou chápány jako ideálytypy a proto nejsme schopni plně rozlišit tři skupiny zemí v mezinárodním systému, které by tyto etiky plně reprezentovaly. Nehledě na to se řada autorů pokouší definovat takové skupiny států a ukázat, že odlišné typy jejich etik vedou v mezinárodním systému k odlišnému chování.

Hobbesovská kultura je ztotožňována s myšlenkou T. Hobbese, že člověk se v přirozeném stavu nachází v situaci permanentní války všech proti všem. V hobbesovské kultuře mezinárodních vztahů je násilí běžným a legitimním nástrojem zahraniční politiky, přičemž jednotliví aktéři se vnímají jako nepřátelé řídicí se logikou „zabij nebo budeš zabit“. Podle Wendta (1999: 247 – 254) hobbesovská kultura předpokládá, že státy žijí ve stavu permanentního nepřátelství (jsou si navzájem nepřáteli), neuznávají ostatní státy a často využívají válku jako zahraničně-politický nástroj. Jediným cílem státu v mezinárodním systému je přežít. V současnosti je takový typ vztahů mezi státy v mezinárodním systému výjimečný⁵, protože hobbesovská kultura byla povětšinou nahrazena lockeovskou kulturou.

Nejvýznamnější charakteristikou lockeovské kultury je uznání konceptu suverenity v mezinárodním systému. Uznání suverenity jako základního principu limituje užití násilí v mezinárodních/mezistátních vztazích. Státy již nežijí v nepřátelství, nýbrž v rivalitě – soutěží mezi sebou. Většinou mezi sebou neválčí, protože to pro ně není výhodné (ve válkách může stát ztratit bohatství a prosperitu nebo stabilitu). Podle Jiřího Šedivého (2002: 14) státy v rámci lockeovské etiky svou identitu zakládají na vymezení vůči rivalovi na principu „My“ a „Oni“.

Třetí typ kultury bývá označován jako kantovská; toto označení vychází z Kantova filozofického eseje *K věčnému míru*. Kantovská kultura je založena na principu, že státy jsou si navzájem přáteli, spolupracují, nenásilně řeší své vzájemné konflikty a neakceptují válku jako nástroj zahraniční politiky (Wendt 1999: 246 – 312). Právě kantovskou kulturu anarchie, kterou charakterizuje role „přítele“, sdílejí podle autorů věnujících se tomuto tématu, postmoderní státy (viz níže). Role přítele je založena na vzájemném očekávání, že 1. spory budou vyřešeny bez násilí a 2. pokud bezpečnost jednoho je ohrožena, ostatní jsou zavázáni mu pomoci (Wendt 1999). V praxi se ti, kteří uznávají kantovskou kulturu anarchie, stávají členy pluralitního bezpečnostního společenství a systému kolektivní bezpečnosti.

5) „Pluralistická bezpečnostní společenství představují transnacionální region, tvořené existujícími suverénními státy, jejichž obyvatelstvo očekává, že změny ve vzájemných vztazích budou probíhat mírovou a nenásilnou cestou a že se ostatní nepřipravují k užití organizovaného násilí“ (Adler a Barnett 2000: 30).

Wendt a další autoři tedy uvažují o soudobém mezinárodním systému jako o systému heterogenním, v němž můžeme rozlišit různé typy kultur anarchie, resp. etik. Podle Císaře (2005: 218) Wendt v tomto směru následuje konstruktivistické projekty v mezinárodních vztazích, které předpokládají, že některé státy respektují lidská práva nikoli proto, že je to pro materiálně užitečné (lockeovská etika), ale protože v tyto hodnoty věří (kantovská etika).

Kantovská etika a kantianství v mezinárodní politice

Vycházíme-li z předpokladu či závěru, že jedna celoplanetární etika na makroúrovni neexistuje, je třeba, abychom vysvětlili, co máme na mysli, když hovoříme o kantovské etice. Důvodem, proč používáme termín „kantovská etika“ a nikoliv zavedené termíny „etika přesvědčení“ (*Gesinnungsethik*) a „etika zodpovědnosti“ (*Verantwortungsethik*), je, že se jedná o etiku morálního kompromisu. Kantovská etika vychází z deontologického křídla osvícensko-liberální morálky, avšak svou podstatou neodpovídá zcela etice přesvědčení (srovnej např. Weber 1998: 246 – 296). Etika přesvědčení nařizuje takové jednání, které je v souladu s vyznávanými morálními principy, i když by důsledky takového jednání zničily vlastní fyzickou existenci jednajícího. V praktické politice si státy, a to ani postmoderní, nemohou cenit morálních principů nad vlastní existenci. Termín kantovská etika tedy naznačuje, že se jedná o etiku, která není totožná s Kantovou etikou, ale je jí blízká. Blízkost obou konceptů spočívá ve snaze najít a uplatňovat univerzální etické přístupy. Zásadní odlišnost naopak tkví v poznání aktérů soudobého mezinárodního systému, že situace plurality kultur anarchie – a rovněž racionalita ochrany základního národního zájmu, tedy přežití státu – znemožňuje univerzální a zcela neomezenou aplikaci kantovských morálních principů. Jinak řečeno, státy prosazující kantovskou etiku v mezinárodních vztazích na ni musejí rezignovat v interakcích s aktéry, kteří se řídí jinými – lockeovskými či dokonce hobbesovskými – principy mezinárodní politiky.

Kantovská etika klade velký důraz na správné a dobré záměry aktérů, na universalitu (či tíhnutí k ní), což znamená, že morální normy jsou závazné pro všechny lidi, a vlastní hodnotu člověka. V kantovské etice mají být morální závazky naplněny ne proto, že jsou prostředkem našich výhod, ale protože to morální čin vyžaduje. Ohled k druhým a morální zákon, jenž ho přikazuje, mají být cílem samy o sobě. Kantovská etika však není a nemůže být totožná s Kantovou deontologickou etikou přesvědčení. (Kantova) etika přesvědčení nařizuje jednat tak, aby to bylo v souladu s vyznávanými morálními principy, ať již důsledky jednání budou jakékoliv – včetně možnosti ztráty vlastní existence. Postmoderní státy nemohou zcela překonat své sobectví, neboť jemu vděčí za svou existenci. Kantovská etika tak počítá s morálním kompromisem. Současně kantovská etika překonává Kantovu na racionalitě založenou etiku, neboť připouští, že mohou existovat další hodnoty či bytosti (např. rozum nemající zvířata), které mají morální význam. Kantovská etika se neřídí Kantovým principem racionality. Pro kantiany skutečnost, že určitá bytost není nadána rozumem, neznamená, že své

chování vůči ní nebudou omezovat. I bytostem, které nejsou nadány rozumem, nesmí být způsobováno zbytečné utrpení.

Rámce pro morálku jsou u nositelů kantovské etiky – postmoderních států – formovány v interakci mezi na jedné straně politickými elitami a vládami a na straně druhé mezi domácími i transnacionálními sociálními aktéry. Oslabení hranice mezi domácími a zahraničními, demokratizace zahraničně politického procesu a větší míra účasti nestátních aktérů na tvorbě agendy umožnily, aby morální hodnoty světové společnosti byly zaneseny do zahraničně politického a mezinárodně politického diskurzu. Pro postmoderní státy již nadále neplatí existence dvou rámců pro morálku, neboť přijaly morální hodnoty světové společnosti. Postmoderní státy již neposkytují dobro jen v rámci svých hranic, ale pokoušejí se je rozšířit i do dalších regionů, a to na základě představy o existenci globálního ekosystému a odpovědnosti vůči těm, kteří žijí za jejich hranicemi. Postmoderní státy akceptovaly myšlenku, že je potřeba současně klást důraz na hodnotu individuálního člověka, na solidaritu lidstva a hodnotu lidské existence a vývoje. Postmoderní státy jednají jménem globální občanské společnosti (Vincent 1986: 124; Frost 2001: 33 – 53).

Kantovská etika na makroúrovni – alespoň částečně – opouští státocentrickou perspektivu, neboť přijímá morální principy, které uznává (globální) občanská společnost, a aplikuje je na všechny lidské jedince. Kantovská etika činí z postmoderních států „služebníky lidstva“ (*servants of humankind*; Jackson 2004: 62). Kantianství jde za systém států, neboť odmítá, že by státní hranice demarkovaly morální povinnosti a závazky. Občané jednoho státu mají povinnost vůči ostatním lidským jedincům, což znamená, že státy – jako aktéři zastupující své občany – mají exteritoriální povinnosti, a to nejen vůči ostatním státům, ale i vůči lidským jedincům (Penz 2001: 43). Stávající mezinárodní politika by měla být podle kantianů nahrazena novým politickým věkem, který konečně ukončí období válek a krizových situací, jimiž byl svět dosud zamořen. Za kantiany lze považovat ty, kteří pracují pro vyšší hodnoty a konají ve jménu vyšší vize, a kteří ze zásady odmítají zkorumpované pohodlí a zkažené nastavení klasické diplomacie. Spravedlnost mezi státy – o níž usiluje klasická diplomacie – není podle kantianů opravdovou spravedlností, neboť diplomacie je špinavým handrkováním vládců a formou jejich konspirace proti společnostem, kterým vládnou. Skutečná spravedlnost je pochopitelná jen ve vztazích mezi jedinci. Podle kantianů je tradiční diplomacie přežitkem nedemokratických dob, kdy vládcové rozhodovali o osudu lidu bez jeho kontroly (Barša a Císař 2008: 168). Politicky pragmatická a morálně kompromisní konvenční diplomacie musejí být nahrazeny opravdovou spravedlností (Wight podle Jackson 2004: 63; Barša a Císař: 2008). Kantianství zahrnuje multilaterální jednání prostřednictvím šíření mezinárodních organizací a konferencí a demokratizace zahraničně politického procesu.

Jak jsme opakovaně zmínili, autoři operující s pojmem kantovská etika se shodují na tom, že existují-li v soudobém mezinárodním systému specifické nositelé jejích hodnot, pak jsou to postmoderní státy. Podívejme se tedy na to, jak je tento typ státu

definován a v jakém vztahu je k otázce prosazování univerzálních kantovských principů v mezinárodním systému.

Postmoderní státy jako nositelé kantovské etiky

Politologové se většinou shodují v tom, že konec studené války byl významným milníkem ve vývoji mezinárodních vztahů a charakteru mezinárodního systému a že s koncem studené války nastává kvalitativně nová éra mezinárodní politiky. Neshodují se však v tom, jaké vývojové tendence převládnu v mezinárodním systému, jakou perspektivou je nahlížet, případně jak vysvětlovat proměny, k nimž v mezinárodním systému dochází. Jedním z přístupů, ke kterému se v této stati přikláníme i my, je evoluční přístup uznávající, že dochází k vývoji a proměnám kultur a institucí, přičemž určité charakteristiky zůstávají, protože v konkrétním prostředí mají funkční výhody. Tento přístup reprezentují např. práce Hedleyho Bulla (2002 [1977]), Johna G. Ruggieho (1993), Ronalda Ingleharta (1997), Georga Sørensen (2005 či 2006), Alexandra Wendta (1999) či Roberta Coopera (2000 či 2003). Všichni zmínění autoři zasazují stát do širšího historického rámce a domnívají se, že společnost, mezinárodní společenství, stát a státnost jsou proměnlivé entity, které podléhají logice vývoje. Jednotlivé vývojové stupně státnosti a jednotlivé společnosti se vyznačují odlišnou organizací politického a ekonomického života i odlišným hodnotovým a kulturním rámcem.

Otázku odlišných kultur a etik zmínění autoři spojují právě se skutečností, že v mezinárodním systému paralelně existují různé typy států. Sørensen či Cooper tak např. rozlišují tři odlišné (ideál)typy států v soudobém mezinárodním systému. Sørensen hovoří o postmoderních, moderních a postkoloniálních státech, Cooper nahrazuje termín postkoloniální svou vlastní kategorií premoderního státu. Různé typy státu se vzájemně odlišují na základě úrovně ekonomického rozvoje a modernizace, ale zejména se liší s ohledem na svá bezpečnostní dilemata a chování v mezinárodních vztazích. Různé vývojové stupně státu a státnosti se díky jinému typu sociálního uspořádání a odlišnému hodnotovému rámci projevují mj. kvalitativně jinou zahraniční politikou, a to v oblasti nástrojů, cílů i procesu její tvorby. Změny stylu i obsahu zahraniční politiky se pak projevují v mezinárodním systému zejména snahou států chovat se „jinak“.

Postkoloniální či premoderní státy můžeme označit jako jednotky, které jsou ekonomicky slabé – národní hospodářství buď vůbec neexistuje nebo není schopno zajistit základní úroveň blahobytu. Podle J. Šedivého (2002: 12) monopol státu na násilí u tohoto typu státu fakticky neexistuje; nejsme schopni rozlišit hranici mezi vnitřním pořádkem a vnější anarchií. Podle Sørensen (2005: 103) se postkoloniální státy vyznačují strukturální heterogenitou – v systému koexistují různé typy produkce včetně moderní průmyslové produkce, ale rovněž feudální či polo-feudální struktury v zemědělství.

Moderní státy jsou založeny na moderním nacionalismu, jsou výrazem svého národa, reprezentují národ a zajišťují pro národ základní sociální hodnoty. Podle Sørensen (2005: 94) je u moderních států bezpečnost národa ztotožněna s bezpečností státu.

Moderní státy jsou založeny na myšlence suverenity a přísně ochraňují svůj monopol na užití síly. Tuto sílu neváhají užít ani vůči ostatním státům.

Třetí skupinu států představují postmoderní státy. Podle R. Coopera (cit. dle Šedivý 2002: 12) byla v těchto státech setřena hranice mezi domácí a zahraniční politikou, aktéři vytvořili systém institucí, který zasahuje do jejich vnitřních záležitostí a suverenity a význam hranic klesá. Podle Sørensen (2005: 106 – 108) postmoderní státy rezignují na soběstačnost, jejich ekonomiky jsou vzájemně propojené a závislé. Systém rozhodování je založen na víceúrovňovém vládnutí a „plurilateralismu“.

Posun některých západních společností a států od modernity k postmodernitě můžeme pozorovat od 70. let 20. století. Podmínky, které tento vývoj umožnily, se však začaly v západních společnostech formovat již po druhé světové válce. Vývoj mnoha společností směrem k postmodernitě pak urychlil konec studené války, který otevřel prostor pro demokratizaci některých dosud demokratické kontrole se vymykajících či ne zcela podřízených politik na čele s politikou bezpečnostní a zahraniční.

Mezi předpoklady postmodernizace patří zejména existence demokratických politických institucí a zajištěná materiální bezpečnost. „Postmoderní společnosti už nemusejí bojovat o holé přežití, usilují spíše o maximalizaci subjektivního blahobytu“ (Inglehart 1997: 14 a 35). V procesu postmodernizace dochází k posunu společnosti, kultury a institucí od materialistických hodnot zdůrazňujících ekonomickou a fyzickou bezpečnost k hodnotám postmaterialistickým zdůrazňujícím sebevyjádření a kvalitu života. Postmaterialisté nejsou ani anti-materialisté ani nematerialisté. „Pojem ‘postmaterialismus’ vyjadřuje sadu cílů, kterých má být dosaženo až *poté*, co lidé dosáhli materiální bezpečnosti, a jejich přijetí je umožněno, *protože* lidé dosáhli materiální bezpečnosti“ (Inglehart 1997: 35; kurziva v originále).

Postmoderní společnosti se vzdalují od standardizovaného funkcionalismu a nadšení pro vědu a ekonomický růst a berou daleko větší ohled na estetický a lidský prvek a na kvalitu života, život jako takový, jeho význam a hodnotu. V postmoderních společnostech ekonomická racionalita určuje lidské chování daleko méně, důležitějšími se staly kulturní faktory. Přechod k postmodernitě se projevil i v transformaci institucionální struktury. Pro naši argumentaci je mimořádně důležité, jak se přechod k postmodernitě projevuje právě v institucionální rovině a politické sféře. Zatímco moderní společnost se vyznačovala hierarchickým a byrokratickým uspořádáním, postmoderní společnosti opouštějí byrokratický stát, disciplinované oligarchické politické strany, masovou produkci a tradiční odborové organizace (Inglehart 1997: 12 – 28). V politické oblasti přechod k postmoderním hodnotám oslabil respekt vůči autoritám a loajalitu vůči hierarchickým politickým stranám a zvýšil zájem o politickou účast a sebevyjádření. Postmoderní společnosti už nechtějí jen volit, chtějí ovlivňovat politické instituce a rozhodovací proces daleko aktivněji (Inglehart 1997: 43).

Vznik postmoderní státnosti však neumožnila pouze transformace na mikroúrovni, tj. přechod společností od modernity k postmodernitě. Transformace státnosti

vyžadovala také určité proměny na makroúrovni, tj. na úrovni mezinárodního systému. Postmoderní státnost se mohla rozvinout až v souvislosti s oslabením vestfálského paradigmatu.

Přechod některých společností od modernity k postmodernitě a transformace státnosti umožnily, aby v mezinárodním systému separátně a lokálně docházelo k tomu, že se vyvinul nový a specifický subsystém. Tento nový subsystém je tvořen státy, které se chovají radikálně odlišně v porovnání se svou minulostí i v porovnání se současným chováním jiných typů států v mezinárodním systému, resp. dalších subsystémech. V současné době to znamená především to, že normy jako suverenity, neintervence či nezávislost a principy jako rovnováha moci a národní zájem definovaný jako posilování vojenské a ekonomické moci ztratily pro tuto skupinu států svoji absolutní platnost (Cooper 2002: 7).

Podle Roberta Coopera je jedním z nových (postmoderních) subsystémů evropský prostor. Na Cooperovu argumentaci a charakteristiku postmoderních států se podíváme podrobněji, neboť – byť se vztahuje k Evropě či původně k západní Evropě – se domníváme, že může být zobecněna. Musíme předeslat, že Cooper uvažuje o postmoderních státech, nikoliv o postmoderních společnostech a za začátek éry postmoderních států považuje konec studené války. To však neznamena, že by se domníval, že postmodernita je produktem konce studené války; jednotlivé západní společnosti se ocitly na postmoderní trajektorii daleko dříve než v roce 1990, avšak – a to je důvod, proč Cooper éru postmoderních států zahajuje až po studené válce – navenek, tedy v zahraniční a mezinárodní politice se postmodernita začíná projevovat až v okamžiku, kdy konec studené války umožní ukončit desetiletí trvající politiku přežití. Parafrázujeme-li Ronalda Ingleharta, až poté, co státy a jejich společnosti dosáhly materiální a fyzické bezpečnosti a nemusejí bojovat o holé přežití, mohly usilovat o maximalizaci subjektivního blahobytu (Inglehart 1997: 35).

Přechod evropských států směrem k postmodernitě umožnily vedle již zmíněných faktorů (proměna společnosti a konec studené války) zejména NATO, Smlouva o konvenčních ozbrojených silách v Evropě a Smlouva o otevřeném nebi (obě garantované OBSE), Konvence o chemických zbraních a evropský integrační proces (srovnej např. Cooper 2000: 20 – 21 a 24 – 28; Sørensen 2005 či Ruggie 1993). NATO, obě zmíněné smlouvy a Konvence o chemických zbraních i pokračující evropský integrační proces otevřely v Evropě prostor k transformaci pojetí bezpečnosti. Smlouva o konvenčních zbraních v Evropě stanovila horní limity velikosti armád a jejich výzbroje a verifikační opatření obsažená ve Smlouvě o konvenčních zbraních v Evropě a Smlouvě o otevřeném nebi mj. umožňují státům-signatářům kontrolní přelety nad územím ostatních států-signatářů a zavazují je sdělovat konkrétní vojenské informace (přesun armád, vojenská cvičení atd.) ostatním členským státům. Obě smlouvy se staly významným nástrojem budování důvěry, přičemž – jak je patrné – opatření obsažená v obou smlouvách nekonvenují s tradičním absolutním pojetím suverenity.

Podobný dopad jako obě smlouvy má působení Severoatlantické aliance. Členové Aliance mají detailní přehled o ozbrojených silách svých partnerů a v rámci NATO integrované velení ozbrojených sil. Co se týká transformačního vlivu evropského integračního procesu, jedná se zejména o institucionalizaci spolupráce v oblasti bezpečnostních a obranných politik a o prosazení principu mnohoúrovňového vládnutí. Mnohoúrovňové vládnutí zahrnuje přesun tvorby rozhodnutí a pravomocí a jejich výkonu, a to směrem nahoru i dolů od národních vlád. Tato transformace společně s technologickým pokrokem (rozvoj komunikačních prostředků, rychlost přenosu informací) a demokratizací zahraniční politiky umožnila jednotlivcům i občanské společnosti daleko více ovlivňovat rozhodování politických elit a participovat na výkonu těchto rozhodnutí, a to i v zahraničně-politických záležitostech.

NATO, EU i obě smlouvy garantované OBSE přispěly k tomu, že mezi evropskými státy přestal platit princip rovnováhy moci, byla stržena bariéra mezi domácím a zahraničním⁶, bylo vytvořeno víceúrovňové vládnutí založené na nadnárodních, státních a substátních institucích, klesl význam fyzických hranic a exkluzivity teritoriality jako takové⁷, došlo k vyloučení použití síly jako nástroje řešení konfliktů a následné kodifikaci pravidel chování a bezpečnost je nadále založena na transparentnosti, vzájemné otevřenosti, vzájemné závislosti a vzájemné zranitelnosti. Zdrojem občanských práv se staly nadnárodní a mezistátní instituce a kolektivní identita je spojena s nadstátní i substátní úrovní (Cooper 2000: 22; Ruggie 1993; Sørensen 2005: 148).

Postmoderní státy ustupují od absolutního pojetí suverenity a nezávislosti a pod vlivem postmaterialistických hodnot a postmoderní kultury se přiklání k tomu, že mají odpovědnost nejen vůči svým občanům, nýbrž vůči všem lidem (jako jednotlivcům, skupinám jednotlivců i lidstvu jako celku)⁸, přičemž nejde pouze o zajištění fyzické existence, ale o celkovou kvalitu života. Pro postmoderní státy přestává platit tvrzení, že „obhajoba neintervence si volí rámec společností států, kdežto zdůvodňování humanitární intervence, prosazující lidská práva, jež jsou státy povinny dodržovat, vycházejí z rámce jedince“ (Vincent podle Neumann 2005: 59).

Vysvětlení překonání dichotomie morálních rámců globální občanské společnosti na jedné straně a společnosti států na straně druhé nabízí Mervyn Frost, když

6) Ruggie označuje prostor Evropských společenství, kde došlo ke stržení hranice mezi domácím a zahraničním, jako „multiperspectival polity“, tedy „multiperspektivní politikou obec“ (Ruggie 1993: 172).

7) Ruggie tento stav označuje jako „unbundling of territoriality“, tedy „rozvazování teritoriality“ (Ruggie 1993).

8) Tento přístup v zahraniční politice označil Cranford Pratt jako „human internationalism“. Pratt připisuje „human internationalism“ zahraniční politice středních mocností. Více srovnej např. v (Pratt, 1994).

odpovídá na otázku, zda být členem občanské společnosti je slučitelné se statutem občana ve společnosti demokratických států. Frost se domnívá, že mezi společnostmi států a občanskou společností nenacházíme vztah rivalit⁹ a tudíž, že princip nezasahování do vnitřní politiky států se nemusí vylučovat s humanitární intervencí (Frost 2001: 48 – 49). Podle Frosta je „humanitární intervenci potřeba chápat nikoliv jako narušení principu neintervence, který je zakotven mezi suverénními státy, ale jako akt směřující k potvrzení principu nezasahování do sféry občanské společnosti, který chrání svobodu jednotlivce¹⁰. Uznání této normy nepodkopává princip neintervence platný v systému suverénních demokratických států, ale je předpokladem pro vznik praxe demokratických a demokratizujících se států s jejich vlastním principem neintervence zakazující intervenci do jejich vnitřních záležitostí. Jen lidé, jejichž základní práva jsou uznána (tj. jen jedinci, kteří jsou ustanoveni lidmi), mohou se společně uznat za občany v rámci demokratických států a tyto státy pak budou mít právo na uznání principu neintervence do jejich vnitřních záležitostí“ (Frost 2001: 51).

Postmoderní státy chápou humanitární intervenci v kontextu globální občanské společnosti: konají jménem společnosti, která je základem, na němž je vystavěna jejich legitimita. Národní zájem postmoderního státu neexistuje nezávisle na právech jedinců. Postmoderní společnosti nepopírají význam a roli státu a chtějí, stejně jako jiné typy států, zajistit svou existenci, kterou chrání, nikoliv však na úkor ostatních a tedy bez expanzivních nároků. Vedle vlastní existence je součástí národních zájmů postmoderních států zajištění přiměřené bezpečnosti a blahobytu, či obecněji řečeno kvality života všech dalších lidí. Postmoderní étos zahrnuje jak ochranu vlastní existence, tak ochranu ostatních lidských bytostí.

Postmoderní státy jako nositelé a zprostředkovatelé norem

Jak jsme nastílnili výše, v souladu s rozlišitelnou pluralitou typů států a na ně se vážících etických principů v mezinárodních vztazích považujeme postmoderní státy za nositele etických principů či norem, jež jsou souhrnně označovány jako kantovská etiky. Normy nicméně nevznikají samy o sobě, ale jsou aktivně vytvářeny konkrétními aktéry, kteří mají jasné představy o vhodném, resp. nevhodném chování a jednání v konkrétním

společenství (Finnemore a Sikkink 1998: 896). Státy a další aktéři – včetně postmoderního typu státu – tak nevystupují pouze jako nositelé, ale také jako zprostředkovatelé norem v mezinárodním společenství. Za „nositele a zprostředkovatele norem“ jsou označováni aktéři, kteří ostatní aktéry seznamují s konkrétními normami a šíří tyto normy. Termín „nositelé a zprostředkovatelé norem (*norm entrepreneurs*)“, pochází z francouzského slova „*entrepreneur*“, což znamená podnikatel či realizátor projektu. V politologii a mezinárodních vztazích je koncept nositele a zprostředkovatele aplikován např. na policy inovátory, aktéry vytvářející politickou agendu a vnášející určitá témata do politiky, morální aktéry i epistemická společenství¹¹.

Do politologického diskurzu zanesly termín „nositelé a zprostředkovatelé norem“ Martha Finnemore(ová) a Kathryn Sikkink(ová) (1998), když zkoumaly dynamiku mezinárodních norem a jejich „životní cyklus“, tj. jejich vznik, rozšíření a internalizaci. Podle obou autorek jsou nositelé a zprostředkovatelé norem klíčovými aktéry ve fázi vzniku normy, a to až do okamžiku, který obě autorky označily za „*tipping*“ nebo „*threshold point*“, tedy jakýsi okamžik zvratu či prahový bod. Bod zvratu představuje okamžik, kdy normu přijme kritické množství států tak, aby se norma stala obecně platnou, resp. považovanou za obecně platnou (Finnemore a Sikkink 1998: 895 – 899). Nositelé a zprostředkovatelé norem zprostředkovávají určitou normu ostatním a přesvědčují je, aby danou normu přijali a řídili se jí. Nositelé a zprostředkovatelé norem se pokoušejí socializovat další státy, aby následovaly ty, které již normu přijaly. Nositelé a zprostředkovatelé jsou pro vývoj normy zcela nepostradatelní, neboť obracejí pozornost k určitým tématům nebo tato témata dokonce vytvářejí, a to používáním určitého jazyka, který konkrétní téma pojmenovává, interpretuje nebo dokonce dramatizuje (Finnemore a Sikkink 1998: 897).

Vedle Finnemorové a Sikkinkové můžeme koncept nositele a zprostředkovatele norem nalézt např. i u Petera Andrease a Ethana Nadelmanna, Jeffreyho Checkela či Lawrence Lessiga. Andreas a Nadelmann hovoří o tzv. „*transnational moral entrepreneurs*“. Transnacionálními morálními nositeli a zprostředkovateli mohou být podle obou autorů jedinci, nevládní organizace i státy, kteří stojí u zrodu mezinárodních prohibičních režimů, které omezují negativní jevy v mezinárodních vztazích jako např. mezinárodní organizovaný zločin, pirátství či prostituci. Tito aktéři mobilizují veřejné mínění a politickou podporu, a to jak doma, tak v zahraničí, iniciují vytváření podobně smýšlejících organizací v dalších zemích a pomáhají je vytvořit a hrají významnou roli při zanášení svého cíle do národního zájmu vlád (Andreas a Nadelmann 2006: 19).

Checkel hovoří o „tvůrcích norem“ (*norm-makers*), což jsou ti aktéři, kteří stojí za difuzí, tj. rozšiřováním a pronikáním norem. K difuzi normy dojde v okamžiku, kdy „je

9) „*Neboť občanství je bezcenné, pokud občané nejsou konstituováni současně jako lidští jedinci, jako držitelé základních práv v rámci globální praxe občanské společnosti*“ (Frost 2001: 49).

10) *Ve sféře občanské společnosti vytváří princip nezasahování soukromý a depolitizovaný prostor, v jehož rámci požívají jedinci autonomie. Podobně je tomu i ve společnosti států. V občanské společnosti princip neintervence chrání prostor pro individuální aktéry, ve společnosti států chrání prostor pro kolektivního aktéra, stát. Stát je kolektivní aktér vytvářený občany a v jehož rámci je vytvářeno občanství* (Frost 2001: 46nn).

11) *Podle Lessiga mají, každá společnost a každý sociální kontext, sociální význam (social meaning) – tj. sémiotický obsah připisovaný či přináležející určité činnosti nebo nečinnosti, případně stavu v konkrétním kontextu* (Lessig 1995: 951).

inovace komunikována prostřednictvím určitých kanálů v průběhu času mezi členy sociálního systému" (Checkel 1999: 85). Lawrence Lessig ve svých textech analyzujících způsob, jakým dochází ke změnám sociálního významu² určitých výroků a určitých faktů, používá pojmy „*meaning managers*“ a „*meaning architects*“. Jimi v obecnější rovině popisuje aktéry, kteří identifikovali sociální význam připisovaný určitému faktu, výroku či činnosti, které mají být transformovány, a musejí najít techniky, jak tuto transformaci realizovat (Lessig 1995: 1008 – 1015). „*Meaning managers*“ a „*meaning architects*“ iniciují sociální změny, a to v širším kontextu sociálního významu.

Zatímco u Andrease, Nadelmanna, Lessiga či Finnemorové a Sikkinkové jsou nositeli a zprostředkovateli norem zejména nevládní a vládní organizace a jedinci, my v této analýze věnujeme pozornost postmoderním státům. Naši tezi je, že postmoderní státy jsou na makroúrovni nositeli kantovské etiky, kterou zprostředkovávají ostatním členům společnosti států. To znamená, že naše analýza opomíjí např. otázky, zda jsou postmoderní státy jako nositelé a zprostředkovatelé norem úspěšní, jak rychle dochází k difuzi norem a kdy a za jakých okolností je difuze pravděpodobnější, nezajímá nás ani, zda konkrétní norma dospěje do fáze „*tipping point*“, či zda nastane kaskádovitě šíření normy a její internalizace. Naším cílem není vytvořit průvodce úspěšného nositele a zprostředkovatele norem, soustředíme se na to, zda postmoderní státy jsou nositeli a zprostředkovateli kantovské etiky a jaké motivace k tomu tyto státy vedou.

Postmoderní státy působí jako nositelé principů kantovské etiky na makroúrovni a jako zprostředkovatelé těchto principů mezi společností států a světovou společností. Za nositele a zprostředkovatele považujeme ty aktéry, kteří obracejí pozornost ostatních k určitým tématům, pojmenovávají je, interpretují je nebo je dokonce dramatičují a pokoušejí se změnit sociální význam určitých faktů. Nositelé a zprostředkovatelé nastolují agendu a představují ostatním aktérům mezinárodní politiky nové myšlenky. Nositelé a zprostředkovatelé pomáhají zanést určitá kritéria a sociální významy do mezinárodního diskurzu a mezinárodního práva, pokoušejí se přesvědčit ostatní aktéry, aby nový sociální význam, kritérium či normu přijali, a pokoušejí se je socializovat, aby následovali ty, kteří to již učinili. Nositelé a zprostředkovatelé se pokoušejí změnit existující normativní kontext, sociální význam připisovaný určitým faktům, činnostem či výrokům a změnit jednání a chování ostatních, a to směrem k nové normě či významu.

Naši tezi o tom, že postmoderní státy jsou nositeli a zprostředkovateli kantovské etiky podporují – byť vesměs nepřímo – výzkumy dalších badatelů. Jedná se o vědce, kteří zkoumali zahraniční politiku Austrálie, Kanady, Německa, Norska a Velké Británie. Tito autoři (např. K. R. Nossal, R. A. Matthew, K. R. Rutherford, R. Irwin, C. Pratt, W. A. Knight, S. Firth, H. W. Maull, S. Harnisch, A. F. Cooper, R. A. Higgott, T. Keating, G. Evans, N. J. Wheeler, T. Dunne) se shodují na tom, že tyto země jsou „jiné“, což se odrazilo v hodnotách, jimiž se řídí jejich zahraniční politika a které hájí na mezinárodně-politickém poli, a v rolích, které sehrávají v mezinárodní aréně. Andrew Cooper, Richard Higgott, Kim R. Nossal, Kenneth Rutherford a Richard Matthew tak označují Kanadu,

Norsko a Austrálii za tzv. střední mocnosti (*middle power*), Sebastian Harnisch a Hans Maull označují Spolkovou republiku Německo za tzv. civilní mocnost (*civilian power/Zivilmacht*) a Gareth Evans, Nicholas Wheeler, Tim Dunne, Antonio Frencscheft a Andy Knight hovoří o Austrálii, Velké Británii a Kanadě jako o tzv. dobrých mezinárodních občanech (*good international citizen*).

I když každá z uvedených mezinárodně-politických rolí vykazuje různé sady znaků, několik znaků všechny zmíněné role sdílejí. Střední mocnosti, civilní mocnosti a dobří mezinárodní občané zejména značně demokratizovali tvorbu a výkon vlastní zahraniční politiky, domácí a zahraniční politika jsou v jejich případě silně propojeny, aktivity směřující k zajištění bezpečnosti a blahobytu se netýkají pouze jejich vlastních občanů, jsou ochotni omezit vlastní zisky ve prospěch obecného dobra a veřejných statků, jsou si vědomi svého členství v mezinárodní společnosti a z toho vyplývajících závazků a násilí používají jako poslední volbu (Wheeler a Dunn 1998; Francescheft a Knight 2001; Rutherford, Brem a Matthew 2003; Harnisch a Maull 2001; Cooper, Higgott a Nossal, 1993; Keating 2002; Pratt 2002; Matthew a Pratt 1988).

Analýzy jmenovaných badatelů ukazují, že v mezinárodním systému existují státy a skupiny států, které se svými hodnotami a aktivitami liší od ostatních: civilní mocnosti, střední mocnosti a dobří mezinárodní občané se chovají „lépe“ než ostatní, jejich motivace jsou zpravidla morální, hájí „dobré“ a „správné“ věci a pokoušejí se je vtělit do mezinárodní politiky. Střední mocnosti, civilní mocnosti i dobří mezinárodní občané jako tři typy postmoderních států jsou např. výrazně aktivní při prosazování konceptů alternativních či komplementárních ke konceptu národní bezpečnosti (např. koncept široké bezpečnosti a ještě výrazněji koncept lidské bezpečnosti prosazovaný a zprostředkovávaný prostřednictvím OSN a *Human Security Network*), zasazují se za zákaz některých typů zbraní, aktivně přistupují k rozvojové spolupráci apod. V souvislosti s naší tezí o postmoderních státech jako nositelích a zprostředkovatelích kantovské etiky se domníváme, že „jinakost“ středních a civilních mocností a dobrých mezinárodních občanů souvisí mj. s tím, že se jedná o postmoderní státy, v jejichž politické kultuře zakořenil princip participace a které cítí zodpovědnost i za ty, kteří nejsou jejich občany.

Závěr

Uvažovat o kantovské etice jako o případném řídicím principu zahraničně a mezinárodně politického jednání bylo umožněno zejména oslabením vestfálského charakteru mezinárodního systému a transformací některých společností projevující se zformováním globální občanské společnosti a zvýšením ambicí jedinců a dalších sociálních aktérů podílet se na tvorbě a výkonu zahraniční politiky. Kořeny hlubokých společenských, ekonomických a politických změn, které vedly k ústupu vestfálského paradigmatu, nalezneme již v 70. letech 20. století. V tomto období se některé společnosti začínají posouvat od modernity k postmodernitě, klasická státocentrická politika byla narušena vzájemnou

závislostí stvrzenou schopností vzájemného jaderného zničení a zvýšil se zájem transnacionálních aktérů ovlivňovat mezinárodní politiku i zahraniční politiku jednotlivých států. Konec vestfálského systému byl dovršen na počátku 90. let 20. století humanitárními intervencemi, které zpochybnilly absolutní platnost principu suverenity. Stát byl zbaven imunity a byl nově hnán k zodpovědnosti za to, co se děje na jeho území.

Vnitřní politická, kulturní i společenská transformace států a společností ne probíhala ani rovnoměrně, ani celoplanetárně. Docházelo k ní jen v některých regionech. Tato transformace zahrnovala zvýšení zájmu jedinců o zapojení do aktivní komunikace a participace na tvorbě dílčích politik (*policies*) i procesu politiky (*politics*), otevření a demokratizaci uzavřeného procesu tvorby zahraniční politiky a proměnu, resp. rozšíření pojetí moci, která přestala být vnímána pouze jako nástroj donucení. Zmíněná vnitřní politická, kulturní a společenská transformace souvisí s přechodem některých společností od modernity k postmodernitě. Přechod k postmodernitě vyústil v demokratických společnostech v posílení participativní demokracie včetně zvýšení zájmu politických institucí a tvůrců politických rozhodnutí o veřejné mínění. Demokratizace zahraniční politiky, posílení participativní demokracie a aktivní zájem domácích a transnacionálních aktérů o zahraničně a mezinárodně politický proces vytvořily z mezinárodní politiky dvoustupňový proces. V první fázi tohoto procesu vznikají zájmy států, které se formují uvnitř států na základě působení různých domácích i mezinárodních sociálních aktérů v rámci domácího politického procesu, ve druhé fázi jsou pak hlavními aktéry státy, které hájí zájmy sociálních aktérů, které reprezentují.¹²

Náš článek snesl argumenty pro tvrzení, že přechod k postmodernitě umožnil určité skupině států překonat stav, kdy rámce pro morálku založené na státocentrické perspektivě a perspektivě světové společnosti¹³ nebyly slučitelné (srovnej např. Vincent 1986 nebo Bull 2002) a morální požadavky světové společnosti byly antitezí

požadavků mezinárodní společnosti¹⁴ (Vincent 1979: 59). Zdrojem kantovské etiky a místem, kde dochází k formulování práv, je světová společnost, místem jejich uplatňování je pak společnost států. Aby mohla být určitá kritéria dobra a morálky uplatněna na úrovni společnosti států, musejí být tato kritéria zanesena do mezinárodního diskurzu a mezinárodního práva. Na základě předložených a analyzovaných příkladů z chování některých států v soudobém mezinárodním systému jsme dle našeho soudu výrazně ověřili hypotézu, že jako nositelé kantovské etiky a jako zprostředkovatelé morálních hodnot a principů mezi světovou společností a mezi společností států působí postmoderní státy, které na sebe berou břímě „služebníků lidstva“ a vystupují v úlohách dobrých mezinárodních občanů či civilních mocností.

Literatura

- ADLER, Emanuel; BARNETT, Michael (1998): *Security Communities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- AMSTUTZ, Mark R. (2008): *International Ethics. Concept, Theories, and Cases in Global Politics*. Third edition. New York Rowman & Littlefield Publishers.
- ANDREAS, Peter; NADELMANN, Ethan (2006): *Policing the Globe. Criminalization and Crime Control in International Relations*. Oxford: Oxford University Press.
- BULL, Hedley (2002/původně 1977): *The Anarchical Society. A Study of Order in World Politics*. Third Edition. With Forewords by Andrew Hurrell and Stanley Hoffmann. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- BULL, Hedley (1979): *Human Rights and World Politics*. In Pettman, Ralph (ed.), *Moral Claims in World Affairs*. Londýn: Croon Helm Ltd., s. 79 – 9.
- BUZAN, Barry (2004): *From International to World Society? English school theory and the social structure of Globalisation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CARR, Edward H. (1939): *The Twenty Years' Crisis, 1919 – 1939. An Introduction to the Study of International Relations*. New York: HarperCollins Publishers.
- ČÍSAŘ, Ondřej (2005): Sociální hnutí, nevládní organizace a zájmové skupiny ve víceúrovňové struktuře EU: přístup ke studiu. In Fiala, Petr; Strmiska, Maxmilián (eds.) *Víceúrovňové vládnutí: teorie, přístupy, modely*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 214 – 231.
- CHECKEL, Jeffrey T. (1999): *Norms, Institutions, and National Identity in Contemporary Europe*. *International Studies Quarterly*, 43 (1): 83 – 114.

12) Autorem pojetí mezinárodní politiky jako dvoustupňového procesu je A. Moravcsik (1993). Moravcsik dvoustupňové pojetí mezinárodní politiky aplikoval při analýze evropského integračního procesu.

13) Světová společnost je společnost, která je inkluzivnější než mezinárodní společnost, rozšiřující určitá práva na jedince a skupiny na celé Zemi (Vincent 1986: 105). Světová společnost zahrnuje jedince, nevládní organizace a lidstvo jako celek. Žádný z těchto aktérů nedomnuje ostatním. Jako další varianta termínu světová společnost jsou používány termíny globální společnost nebo globální občanská společnost (Buzan 2004: xviii a 2).

14) Mezinárodní společnost vznikne, když „dva či více států jsou spolu natolik v kontaktu a natolik vzájemně ovlivňují svá rozhodnutí, že je to nutí chovat se – alespoň do určité míry – jako části celku ... společnost států existuje, když si je nějaká skupina států vědoma určitých společných zájmů a hodnot; tyto státy vytvářejí společnost, jejíž členové jsou navzájem svázáni určitou sadou pravidel a společně sdílených institucí“ (Bull, 2002: 9 – 10 a 13).

COOPER, Andrew F.; HIGGOTT, Richard A.; NOSSAL, Kim Richard (1993): Relocating middle powers. Australia and Canada in a changing world order. Vancouver. UBC Press.

COOPER, Robert (2000): The post-modern state and the world order. Londýn: Demos.

COOPER, Robert (2003): The breaking of nations. Order and chaos in the twenty-first century. Ney York: Grove Press.

DWIVEDI, O. P. (1987): Moral Dimensions of Statecraft: A Plea for an Administrative Theology. Canadian Journal of Political Science, 20 (4): 699 – 709.

EVANS, Gareth; SAHNOUN, Mohamed (2002): The Responsibility to Protect. Foreign Affairs, 81 (6), staženo z databáze ProQuest, nestránkováno.

FINNEMORE, Martha; SIKKINK, Kathryn (1998): International Norm Dynamics and Political Change. International Organization, 52 (4) (Autumn 1998): 887 – 917.

FRENCESCHEFT, Antonio; KNIGHT, W. Andy (2001): International(ist) citizenship: Canada and the International Criminal Court. Canadian Foreign Policy, 8 (2): 51 – 74.

FROST, Mervyn (2001): The ethics of humanitarian intervention: protecting civilians to make democratic citizenship possible. In Smith, Karen E.; Light, Margot (eds.), Ethics and Foreign Policy, Cambridge, Cambridge University Press, s. 33 – 54.

HAAS, Peter M. (1992): Introduction: Epistemic Communities and International Policy Coordination. In Haas, Peter M. (ed.): Knowledge, Power, and International Policy Coordination, Special Issue of International Organization, 46 (1): 1 – 35.

HARNISCH, Sebastian; MAULL, Hanns W. (2001): Introduction. In Harnisch, Sebastian; Maull, Hanns W. (eds.), Germany as a Civilian Power? The foreign policy of the Berlin Republic, Manchester, Manchester University Press, s. 1 – 9.

HYNEK, Nikola – WAIŠOVÁ, Šárka (2006): Agenda lidské bezpečnosti a koncept střední mocnosti na pozadí kanadské zahraniční politiky. In: Waisová, Šárka (ed.), Chudoba a bohatství v současném světě, Plzeň, Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, s. 23 – 38.

HYNEK, Nikola (2005): Anglická škola a teorie mezinárodních vztahů: obsahový vesmír, akademický svět a kritiky přístupu. Mezinárodní vztahy 40 (2): 76 – 89.

INGLEHART, Ronald (1997): Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic and Political Change in 42 Societies. New Jersey: Princeton University Press.

JACKSON, Robert (2005): Classical and Modern Thought on International Relations. From Anarchy to Cosmopolis. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.

KANT, Immanuel (1995/1795): K věčnému míru, Filosofický traktát/Zum ewigen Frieden. Praha: Oikymenh.

KENNAN, George F. (1985): Morality and foreign policy. Foreign Affairs, 64 (Winter 1985/1986): 205 – 218.

KEATING, Tom (2002): Canada and World Order. The multilateralist tradition in Canadian foreign policy. Second edition. Oxford: Oxford University Press.

KAPLAN, Robert (2002): Válčnická politika. Proč vůdčí role vyžaduje pohanský étos. Střední Evropa, 18, listopad 2002: 13 – 32.

LESSIG, Lawrence (1995): The Regulation of Social Meaning. The University of Chicago Law Review, 62 (3): 943 – 1045.

MATTHEW, Richard A. (2003): Middle Power and NGO Partnerships: The Expansion of World Politics. In Rutherford, Kenneth R.; Brem, Stefan; Matthew, Richard A., Reframing the agenda. The Impact of NGO and Middle Power Cooperation in International Security Policy, New York, Praeger Press, s. 3 – 20.

MORGENTHAU, Hans J. (1993): Politics among nations. The struggle for power and peace. Brief edition. Revised by Kenneth W. Thompson. New York: McGraw-Hill.

NEUMANN, Iver B. (2005): John Vincent a anglická škola mezinárodních vztahů. In Neumann, Iver B.; Waever, Ole (eds.), Budoucnost mezinárodních vztahů, Brno, Centrum strategických studií, s. 47 – 75.

PENZ, Peter (2001): The Ethics of Development Assistance and Human Security: From Realism and Sovereignism to Cosmopolitanism. In Irwin, Rosalind (ed.), Ethics and Security in Canadian Foreign Policy, Vancouver, UBC Press, s. 38 – 57.

POJMAN, Louis P. (1990): Ethics. Discovering right and wrong. Belmont: Wadsworth Publishing Company.

POPPER, Karl Raimund (1994a): Otevřená společnost a její nepřátelé I. Uhranutí Platónem. Praha: Oikymenh.

POPPER, Karl Raimund (1994b): Otevřená společnost a její nepřátelé II. Vlna prorocství: Hegel, Marx a co následovalo. Praha: Oikymenh.

PRATT, Cranford (1994): Middle Power Internationalism and Global Poverty. In Pratt, Cranford (ed.), Middle Power Internationalism. The North-South Dimension. Montreal, Quebec, Ontario, McGill-Queen's University Press, s. 3 – 25.

RUGGIE, John Gerard (1992): Multilateralism: the anatomy of an institution. International Organization, 46 (3): 561 – 598.

RUGGIE, John Gerard (1993): Territoriality and Beyond: Problematizing Modernity in International Relations. International Organization, 47 (1) (Winter, 1993): 139 – 174.

SØRENSEN, Georg (2005): Stát a mezinárodní vztahy. Praha: Portál.

SØRENSEN, Georg (2006): The Transformation of the State. In Hay, Colin; Lister, Michael; Marsh, David (eds.), The State. Theories and Issues, Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, s. 190 – 208.

ŠEDIVÝ, Jiří (2002): Střet identity? USA a Evropa po 11. září. Mezinárodní vztahy 37 (4): 5 – 25.

VINCENT, John R. (1979): Western Conceptions of a Universal Moral Order. In Pettman, Ralph (ed.), Moral Claims in World Affairs, Londýn: Croon Helm Ltd., s. 52 – 78.

VINCENT, John R. (1986): Human Rights and International Relations. Cambridge: Cambridge University Press.

WAIŠOVÁ, Šárka (2002): Teorie mezinárodních režimů. Mezinárodní vztahy 37 (2): 49 – 66.

WAIŠOVÁ, Šárka (2005): Bezpečnost – Vývoj a proměny konceptu. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk.

WAIŠOVÁ, Šárka (2007): Smlouvy bez meče nejsou nic než slova: Moc a etika v mezinárodních vztazích. In: Rosůlek, Přemysl a kolektiv, Politická filozofie. Aktuální problémy, Plzeň, Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, s. 177 – 191.

WEBER, Max (1998): Metodologie, sociologie a politika. Kapitola „Politika jako povolání“. Praha: Oikymenh.

WENDT, Alexander (1999): Social Theory of International Politics. Cambridge Studies in International Relations. Cambridge: Cambridge University Press.

WHEELER, Nicholas J.; DUNNE, Tim: 1998. Good international citizenship. A third way for British foreign policy. International Affairs (Royal Institute of International Affairs), 74 (4): 847 – 870.

WIGHT, Martin (1978): Power Politics. Edited by H. Bull and C. Holbraad. Londýn: Royal Institute of International Affairs.

rozhovor

Lukáš Pecha
doc. PhDr. Petr Charvát, DrSc.

Lukáš Pecha

Rozhovor s doc. PhDr. Petrem Charvátem, DrSc.

V lednu 2009 oslavil významné životní jubileum doc. PhDr. Petr Charvát, DrSc., mezinárodně uznávaný archeolog a odborník na dějiny starověké Mezopotámie, který přednáší na Centru blízkovýchodních studií Katedry antropologických a historických věd FF ZČU. Při této příležitosti jsme jej požádali o krátký rozhovor.

Jak ses dostal k zájmu o starověké kultury Mezopotámie? Byl to výsledek nějaké náhody, nějakého „znamení shůry“, nebo spíš výsledek dlouhodobého a cílevědomého hledání?

O děje minulé jsem se zajímal vždy, a již jako chlapec a rád jsem si pro sebe vyprávěl, ba i tvořil příběhy. Byla to však vskutku náhoda. Roku 1960 přijal můj otec, MUDr. Zdeněk Charvát, jmenování profesorem lékařské fakulty univerzity v Bagdádu. Hned roku 1961 jsme se do Iráku mohli vypravit všichni a tu jsme najednou spatřil památky kultury o tisíciletí starší, než byla ta naše. Fascinovalo mne to a asi už mi to zůstalo.

Je známo, že se zabýváš nejen dějinami starověké Mezopotámie, ale také vývojem Čech v raném středověku. Stalo se ti někdy, že tě studium českých dějin inspirovalo při výzkumu dějin Mezopotámie, a naopak?

Ač to zní neuvěřitelně, musím říci, že velice často. Při probírání nejrůznějších otázek mezopotamské či české státnosti jsem čím dál tím častěji přicházel na to, že vytváříme-li společnost určité složitosti, která má v nadregionálním měřítku fungovat, počet řešení je



definovaný a zpravidla velmi nízký. Ze shodných rysů můžeme namátkou jmenovat třeba tzv. služebné vsi, o jejichž existenci se teď v Čechách debatuje, ačkoli na starověkém Blízkém Východě to byla záležitost celkem běžná. Řada otázek dálkového obchodu, jeho sezonní průběh, důležitá role míst setkávání, ale také otázky správy z regionálních ústedí, zásobování státních organismů redistribucí, život a zvyky královského dvora – tam všude lze shledávat paralely a shody. V jedné oblasti se to ovšem říci nedá. Starověký Blízký Východ neznal exkluzivní náboženství, jejichž vyznávání by vylučovalo úctu k božstvům jiných, i když někdy neodolal pokušení do tohoto směru sklouznout. V otázkách boje za víru pravou a jedinou proto nenalézám v historickém vývoji starověkého Blízkého Východu a středověkých českých zemí paralely.

Našel sis v mezopotamských dějinách nějakého „oblíbence“, s nímž by ses mohl ztožnit?

Teď jsi mě dostal. Dlouho jsem choval záměr zabývat se podrobněji Lugalzagesim, králem Ummy, který mi vždy připadal nespravedlivě zkrácený, když se hovořilo o tom, že první teritoriální říši v mezopotamských dějinách vytvořila staroakkadská dynastie. Pak tenhle vztah nějak vyvanul a v dané chvíli vlastně nevím. Pokoušel jsem se najít bližší vztah ke Gilgamešovi, ale nakonec jsem usoudil, že je přece jen asi příliš uzavřen do svého kulturního vzorce. V poslední době mne začala intenzivně zajímat postava krále Artuše jako nadčasové podobenství spravedlivého vládce, který, jsa člověkem, nemůže zůstat spravedlivý navždy a musí svou zem zanechat řádění lidského sobectví, ješitnosti, ctižádosti a chamtivosti. Vzhledem k tomu, že král Artuš představuje nejspíše specifický odraz blízkovýchodního mýtu o Mithrovi, bohu spravedlivém a vševidoucím, pánu času a zvěstovateli vítězství dobra a spravedlnosti, osměluji se přiřadit se k družině tohoto vládce.

Jaký nejsilnější zážitek ti poskytlo studium starověkých dějin?

Když jsem v letech 2003–2004 pracoval v Univerzitním muzeu archeologie a antropologie Pennsylvánské univerzity ve Filadelfii (UM), dostalo se mi díky nesmírné blahověli a důvěře vedení jeho Near Eastern Section příležitosti velmi podrobně se seznámit se sbírkou archeologických nálezů z města Uru, získaných Woolleyho expedicí a uložených dnes ve sbírkách UM. Probíral jsem se tehdy zejména pečeti na hlíně z urských vrstev označovaných jako SIS (asi 3000–2700 př. n. l.). Některé tyto pečeti byly sejmuty ze dveří skladištních prostor, když byla hlína ještě měkká, a smáčknuty, aby se úředníkům lépe odnášely do královské registratury, kde se kontroloval správný stav dodávek. Pamatuji se, jak jsem jednu z těchto hrud hlíny vzal poprvé do ruky a prsty mi takřka automaticky vklouzly do prohlubní, zanechaných v hlíně rukou toho, který kdysi hliněnou plombu smáčkl. Uvědomil jsem si tehdy, že tvárná hlína přijala otisk ruky někoho, který žil před bezmála pěti tisíci lety, a že já teď tomu člověku vlastně tisknu ruku. To byl zážitek dost silný.

Co je podle tvého názoru největší chloubou a největší ostudou asyriologie?

Největší chloubou disciplíny je bezesporu fakt, že se vůbec podařilo klínové písmo rozluštit a číst tak obrovské množství dokumentů z doby, která by jinak zůstala němá. Z toho ovšem vyplývá také nejtemnější stín asyriologie. Vědu dělají lidé, a vědu tak „prastarou a převzácnou“, jako klínopis, dělají lidé dosti specifického talentu, mimořádného nadání, ale samozřejmě také osobnosti ostrých světél a hlubokých stínů. Jeden kolega situaci nedávno vtipně shrnul výrokem, že někteří z nás jsou monády dokonale uzavřené proti vlivům z vnějšího prostředí a komunikující výhradně samy se sebou. To, co mi v asyriologii nejvíc chybí, je esprit de corps, jaký má celá řada jiných humanitních věd – schopnost držet spolu.

Bylo by jistě chybou považovat starověkou Mezopotámii za mrtvou kulturu, která již dnešnímu člověku nemá co říci. V jakých oblastech jsme nejvíce zavázáni svým předkům ze starověké Mezopotámie?

Každodenně užíváme vynálezů, o kterých si vůbec nejsme vědomi, že vzešly od obyvatel staré Mezopotámie. Počínaje zemědělstvím, což už je konstatování téměř banální, ale třeba včetně užívání peněz, vynálezu a zavedení (tehdy stabilního) bankovního úroku. Jedna z posledních publikací oboru nese výstižný název „Democracy’s ancient ancestors“. Politický diskurs o povaze veřejné moci – zda totiž pochází ze sfér nadpřirozených, či zda je ustavována vůlí občanů – započal v Mezopotámii v 26. století př. n. l. Nebudu samozřejmě hovořit o vědách, matematice a geometrii, počítání kvadratických rovnic, zavedení nuly, propočtu doby oběhu Země kolem Slunce nebo sestavení tabulek zatmění Měsíce. Je zbytečné připomínat, jak hluboce je mezopotamskou kulturou prosyncena Bible. Za připomenutí ovšem stojí, že za první užití pojmů jako je „spravedlnost“, „hřích“ či „vina“ vděčíme sumerštině.

Jaké jsou perspektivy světové asyriologie na prahu 3. tisíciletí? Na jaké problémy se bude muset zaměřit a jakým výzvám bude muset čelit? A dokáže to vůbec? Má tato věda nějakou budoucnost?

Vidím asyriologii na počátku velkých objevů. Současná exploze informačních a elektronických médií umožňuje v míře dosud nevídané zpracovávat obrovské objemy informací. Jedním z jejích hlavních problémů je však, jak řečeno výše, „komunikační šum“ v oblastech styku s jinými vědními obory. Věda budoucnosti bude vědou spolupráce, kooperace odlišných vědních oborů, které se zaměří na jeden a tentýž problém z různých úhlů pohledu tak, aby se zřetelně objevily všechny jeho postižitelné aspekty. Jako všechny ostatní skutečně hloubkové obory bude asyriologie muset čelit snahám o zploštění, nepřipustné zjednodušení a ideologickou manipulaci. Zda to dokáže, to bude záviset na nás samých, na našich studentech a následovnicích a nástupcích. Asyriologie má takovou budoucnost, jakou si zaslouží. Je možné si představit, že právě tak, jako v čase vznikla, tak i v čase zanikne. Na druhou stranu lze na základě skutečnosti, že texty, ležící

po tisíciletí v prachu, špíně a zapomnění byly posléze nalezeny, pečlivě uloženy, přečteny, zpřístupněny a že tak jejich tvůrci po tisíciletích mlčení znovu promluvili, chovat pevnou naději, že osud zamýšlel nedopustit zánik památek na civilizaci, jíž za tolik vděčíme.

Když opustíme globální měřítko a přeneseme se do našich domácích poměrů, jaké jsou hlavní úkoly pro současnou generaci asyriologů a jejich následovníky?

Obávám se, že je to velmi prosté. Asyriologii v českých zemích je třeba především zachovat při životě. U malých oborů v malých národech je jejich existence vždy ohrožena, ať již z jakéhokoli důvodu. Jsem hluboce přesvědčen o tom, že zánikem české asyriologie by vzdělanost a kultivovanost české společnosti doznala nenahraditelné škody. Naším úkolem je tedy zaprvé, jak se kdysi říkalo, vydržet. Za druhé, a to pokládám za *conditio sine qua non*, udržet současnou vysokou kvalitu našeho asyriologického bádání. Konečně za třetí, je třeba udržet aspoň minimální stupeň komunikace v oboru a též jeho soudržnosti, abychom obstáli v současné epoše útoku na základní premisy a parametry skutečného vědeckého bádání.

Podíli se na činnosti transversální skupiny „Glyptic and Art History“, která je součástí prestižního mezinárodního projektu ARCANE. Pracovní jednání této skupiny se konalo v Plzni v listopadu 2006 a znovu proběhlo v dubnu 2009. Můžeš ve stručnosti představit tento projekt, jeho cíle a dosavadní výsledky?

Projekt ARCANE lze asi nejlépe charakterizovat uvedením jeho plného názvu „Associated regional chronologies of the Ancient Near East“. Jde o záměr financovaný z prostředků European Science Foundation, trvající v letech 2006–2012, na němž v této chvíli pracuje 128 badatelů z 25 zemí Evropy, Turecka, Izraele a USA. Hlavním záměrem projektu je předložit spolehlivou chronologii hmotné kultury Blízkého Východu ve třetím tisíciletí před občanským letopočtem. Vyplňuje tak mezeru mezi posloupností čtvrtého tisíciletí, zpracovanou americkými kolegy zejména z iniciativy Mitchella Rothmana z Widener University v tzv. chronologii ze Santa Fé, a sekvencí tisíciletí druhého, zpracovávanou podobným mezinárodním projektem vedeným Manfredem Bietakem z vídeňské univerzity. Projekt ARCANE sestává z celkem jedenácti regionálních skupin, pokrývajících jednotlivé významné oblasti Blízkého Východu od západní Anatólie a Kypru až po západní Írán. Tuto základní sestavu projektu doplňují tři skupiny transversální, čili česky asi tematické. Jde o skupiny TG01 „History and Epigraphy“, TG02 „Glyptic and Art History“ a TG03 „Radiocarbon Dating“. Jejich úkolem je vypracovat chronologie jednotlivých kategorií historicky citlivého materiálu, které by sloužily jako opory a svého druhu kontrolní mechanismy pro zakotvení časových posloupností definovaných regionálními skupinami ARCANE. Západočeská univerzita v Plzni, která je jediným českým účastníkem projektu, se na jeho činnosti podílí v mé osobě. Spolu s paní Holly Pittman, profesorkou dějin umění na Pennsylvánské univerzitě ve Filadelfii v USA, působíme jako vedoucí tematické skupiny TG02 „Glyptic and Art History“. Staneme se také vydavateli jedné ze závěrečných

publikací projektu se stejným titulem. Další informace o projektu ARCANE lze nalézt na adrese <http://www.arcane.uni-tuebingen.de/> (citováno 15. 5. 2009).

Děkuji za rozhovor.

recenze

Francis Fukuyama, Ivo T. Budil /
Petra Burzová

Alexander Broadie /
Svatava Heinlová

Petra Burzová***Zakladatelé Západu,
koniec dejín a posledný človek
(komparatívna perspektíva)***

BUDIL, Ivo T.: 2007. Zakladatelé Západu a poslední člověk. Esej o zrodu a zániku západní civilizace. Ústí nad Labem: Dryada.

FUKUYAMA, Francis: 2002. Konec dějin a poslední člověk. Praha: Rybka Publishers.

V tejto práci sa pokúsím o porovnanie dvoch publikácií, ktoré už svojím názvom napovedajú isté podobnosti a rozdiely: „Konec dějin a poslední člověk“ (Francis Fukuyama) a „Zakladatelé Západu a poslední člověk. Esej o zrodu a zániku západní civilizace“ (Ivo T. Budil). K základnému porovnaniu pridám aj vlastný náhľad na niektoré skúmané koncepty. Ukážem, že hoci je diagnostika stavu sveta u oboch autorov nápadne rozdielna, liečba je zase v mnohých momentoch veľmi podobná.

Na začiatok náčrt záveru. Čo autorov v konečnom dôsledku odlišuje, je opatrný (ale principiálne fatalistický) optimizmus F. Fukuyamu a nefatalistický, ale výstražný pesimizmus I. T. Budila. Rozdiel je markantný hneď v úvode oboch pojednaní v troch bodoch:

1. v pomere Samuela Huntingtona k F. Fukuyamovi a otázke Západu vo svete,
2. v samotnom uchopení predmetu skúmania,
3. v rámci, z ktorého autori vychádzajú (s výnimkou spoločného spracovania Nietzscheovho „posledného človeka“).

Samuel Huntington

Střet civilizací Samuela Huntingtona je aj samotným F. Fukuyamom považovaný za „antitétu“ *Konce dějin*.¹ Zdá sa, že rozpor je nachádzaný v nezlučiteľnosti predstavy konca dejín na jednej strane a neprekonateľnom strete civilizačných okruhov, ktoré budú v neustálom bojovom stave práve preto, že sa potrebujú (ako antitétu), na strane druhej. I. T. Budil v jednotlivých tézach rozpor nevidí, naopak „Samuel Huntington začíná hovoriť tam, kde Francis Fukuyama svoj výklad končí.“² Huntingtonov partikularizmus vraj len rozvíja Fukuyamov univerzalizmus. Budilova syntéza by sa dala podložiť nie práve jednoznačným záverom *Konce dějin*, ktorý nás akoby zanecháva bez niektorých dôležitých implikácií. Čo s „povozmi“, ktoré do mesta preukázateľne nedorazili? Je vôbec isté, že všetky z nich sa vydali po jedinej ceste, ktorú F. Fukuyama dokáže vidieť? Nie je tých miest predsa len napokon viac? S. Huntington tvrdí, že áno, svet je rozdelený do civilizačných okruhov, ktoré poháňa ich vlastný *thymos*. Boj o uznanie preto stále zúri. F. Fukuyama naznačuje, že „Liberální demokracie, jež by v každé generaci dokázala vybojovat krátkou a rozhodnou válku k obraně své svobody a nezávislosti, by byla daleko zdravější a spokojenější než taková, která nezná nic jiného než trvalý mír.“³ Ak by mal „nepriateľ“ na konci dejín nevyhnutne zmiznúť, Západ by si ho možno bude musieť vymyslieť. Zdá sa, že by nebolo úplne mylné sa domnievať, že tam smeruje aj Budilovo rozprávanie, islám predstavuje historickú výzvu a Západ by v jeho „iracionálnych výbuchoch *megalothymie*“⁴ mal nájsť svojho štvrtého zakladateľa.

Človek Západu

Francis Fukuyama nám predkladá dialektickú evolucionistickú predstavu dejín. Dejiny sú podľa neho „chápané jako nedílný, souvislý evoluční proces, jehož součástí jsou zkušenosti všech národů ve všech dobách.“⁵ Dejiny sú smerované a kumulatívne podobne ako moderné prírodné vedy. Zavrhuje cyklické dejiny, pretože (ako pri Kuhnových vedeckých revolúciách) zaniknuté civilizácie nie sú bez stopy nahradené novými, zanechávajú svoje dedičstvo a sú prekonávané *lepšími* alternatívami. Menej rozporná alternatíva sa vždy stavia *nad* rozpor predchádzajúcej. Smerovanie znamená smerovanie k niečomu. Konečný cieľ *Konce dějin* je liberálna demokracia s trhovou ekonomikou zaisťujúca uspokojenie celého „človeka ako človeka“⁶. Vzhľadom na to, že ide o *prirodzené* uspokojenie „prosté rozporov“, ktoré najlepšie zodpovedá „ľudskej prirodzenosti“⁷, prirodzene k nemu budú skôr či neskôr inklinovať všetky spoločnosti. Lepší *ideál* sa už nenájde. To, čo nás poháňa, je snaha o uspokojenie *thymu*, ktorý je prítomný v každom človeku. Ku koncu dejín prišlo v roku 1989, odvtedy žijeme (rovine ideovo-vývojovej) v dobe posthistorickej, zvyšok sveta zase v dobe historickej *na ceste* do posthistórie.

Budilove rozprávanie je príbehom jednej civilizácie, nie trvale udržateľného dejinného konceptu. Predkladá makrohistorický⁸ obraz Západu tak, ako sa vyvíjal v čase

od svojich dávnych počiatkov až podnes. Celý príbeh sa nesie v duchu možného zániku. Západ bol utváraný, musel o svoje prežitie bojovať a dnes je, podobne ako niekoľkokrát predtým, v stave ohrozenia. Západ je síce jedinečný, pretože dokázal úspešne reagovať na historické výzvy, nie je však nesmrteľný. O to menej je definitívne jeho postavenie ako dominantnej svetovej civilizácie.

Dejiny

Tretím rámcovým rozdielom je hľadisko teoretické. F. Fukuyama vychádza z Hegelovej filozofie dejín v interpretácii Kojěva. Príbeh pána a otroka je dostatočne známy. F. Fukuyama svoj výklad, aj keď s istými výhradami, končí pri ich vzájomnom uznaní si dôstojnosti. Pracuje s konceptom *thymu* ako treťou zložkou ľudskej duše podľa Platóna. Popri túžbe a rozume predstavuje *thymos* „sebeúctu“ ale aj „vznétlivosť“, túžbu po uznaní dôstojnosti. *Megalothymia* je potom snaha o uznanie za nadradeného a *isothymia* za rovného druhým. Koncept „prvého človeka“ negatívne vymedzuje proti Hobbesovmu a Lockeovmu človeku a „posledného človeka“ preberá od Nietzscheho (rovnako ako I. T. Budil). Ako si všimol I. T. Budil, a ako som naznačila v úvode, F. Fukuyama nepostráda pesimizmus vo vzťahu k modernite. Aj on predkladá kritiku modernej spoločnosti a načrtáva isté výzvy. Primárne sa však obáva vnútornej dekadencie, nie vonkajšieho nepriateľa. Skôr než by bil na poplach sa zdá, že sa prikláňa ku Kojěvovej relatívne pokojnej rezignácii, nie však bez všadeprítomného *želania*, aby sme sa neprepadli do *konzumného* bezčasia.

Ivo T. Budil už úvodnou citáciou Arthura Gobineaua naznačuje líniu, z ktorej vychádza. Nadväzuje na výrazné mená mysliteľov, ktorí rozpracovali veľké teórie svetových dejín, pričom citeľná je tu fascinácia zrodom a zánikom civilizácií. Spomedzi množstva mien spomeniem Giambattistu Vica, Oswalda Spenglera, Immanuela Wallersteina a Arnolda Toynbeeho, ale aj Herberta Georga Wellsa, Gilberta Keitha Chestertona a (najmä) Friedricha Nietzscheho. Zrejmy je aj vplyv Samuela Huntingtona a Francisu Fukuyamu. I. T. Budil však žiaden predstavený teoretický rámec nepreberá, vychádza len z jednotlivých prvkov, ktoré aplikuje vo svojej vlastnej syntéze. Tak ako Victor Davis Hanson alebo Jared Diamond sa zamýšľa nad príčinami úspechu a hegemonie Západu, ktorú chápe ako (primárne) zvnútra a (následne) zvonka ohrozenú.

To, že Západ prežil a podľa názvu jednej Hansonovej knihy stále vyhráva, nie je spôsobené logikou jednosmerného evolucionizmu, naopak, Západ si svoje postavenie musel vybojovať. Tu I. T. Budil zapája Toynbeeho tézu: „Každá civilizace či ‚společnost‘ musí obstát před velkými historickými zkouškami a ‚výzvami‘, na nichž prokazuje svou vitalitu, cílevědomost a životaschopnost. Mnohé společnosti obstojí, ale za cenu vytvoření strategie, která je v jiném dějinném kontextu zavede do slepé uličky.“⁹ V závere treba hľadať varovanie pred dnešnou stratégiou Západu, ktorá pravdepodobne nie celkom vážne zohľadňuje „veľkosť“ historickej výzvy dnešného „islámu“ (čiže dnešná

cesta – alebo skôr mnohé z načrtnutých ciest – je síce schodná, ale slepá), ktorý podobne ako Západ „dokázal preukázať“ historickú odolnosť.

Ďalší výrazný koncept je Wallersteinova teória svetového systému, ktorá z makrohistorického hľadiska rozpracováva teóriu závislosti.¹⁰ I. T. Budil ju ako celok (s ideologickými implikáciami) odmieta, svetový systém si pre svoje potreby upravuje na dynamickú súhrnu „mezi jádrem [ohnisko rozvoje, kreativity a dynamizmu], periferií [suroviny a pracovná sila, jej kultúrna imaginácia je spútaná] a marginální zónou [k podnetom pristupuje selektívne, kultúrna identita je zachovaná, vzdoruje kultúrnej imaginácii jadra, stáva sa potenciálnou alternatívou]...“¹¹ V marginalite je priestor na konsolidáciu, preto „...marginální společenství má příležitost se stát jádrovou civilizací, pokud je konfrontováno s velkou historickou, enviromentální nebo ekonomickou výzvou, jejíž úspěšné překonání je prvním krokem k vybudování civilizace.“¹² Budilova koncepcia je *externalistická*, tvár Západu sa vyformovala tlakom druhého. Odtiaľ „zakladatelia“ Západu. „Evropa potřebuje ke svému vymezení Asii jakožto „toho druhého“, jehož je antitezí a jímž se cítí být permanentně ohrožována, ať to byly Trójané, Foiničané, Peršané, Parthové, Arabové, osmanští Turci nebo Rusové.“¹³ Moderný Západ založili prorok Muhammad (saaw), Džingischán a Súleyman Nádherný.

Na všetky „hrozby“ Západ podľa I. T. Budila (vo „výhodnom“ postavení marginality) reagoval konsolidáciou, zjednotením a intelektuálnym a kultúrnym vymedzením. Osmanský tlak inicioval odloženie náboženských sporov a revolúciu vo vojenstve. Dôvod, pre ktorý sa dnes Západ nemôže do marginality stiahnuť, je priam existenčný – ak chce Západ prežiť, musí si „obhájiť“ a znovu potvrdzovať svoje postavenie „hegemóna“.

Na podobné vízie by F. Fukuyama pravdepodobne odpovedal optimizmom (aj keď neskôr sa vrátim k odvrátenej strane tohto „dejinného optimizmu“): „...natolik jsme si zvykli očekávat, že budoucnost přinese špatné zprávy o stavu a zabezpečení slušných, liberálních a demokratických politických praktik, že máme problémy s rozpoznáním případných dobrých zpráv.“¹⁴ Podľa F. Fukuyamu je rozširujúca sa oblasť pod priamym vplyvom liberálnej demokracie a voľného trhu jediná životaschopná civilizácia bez alternatív, ku ktorej bude svet smerovať. Napriek tomu, že na svete môžu existovať konzervatívne oblasti, modernitu to nezastaví. „Modernita spočíva na kultúrnych základoch. Liberální demokracie a volný trh nefungují všude a za každých podmínek. Nejlépe se osvědčili ve společnostech vyznávajících určité hodnoty, jejichž původ nemusí být zcela racionální. Není náhodou, že moderní liberální demokracie se poprvé objevila na křesťanském Západě, univerzalizmus demokratických práv lze totiž považovat za sekulární formu křesťanského univerzalizmu.“¹⁵ Ale selektívna modernita nie je možná (ako bolo možné selektívne preberanie impulzov z marginálnej izolácie): „Všechny země, které procházejí ekonomickou modernizací, nutně vzrůstající měrou připomínají jedna druhou; musejí se národnostně sjednocovat na základě centralizovaného státu, urbanizovat, nahrazovat tradiční formy společenského uspořádání, jako jsou kmen,

sekta a rodina, ekonomicky racionálními, založenými na funkci a účinnosti, a poskytnout vzdělání všem občanům.“¹⁶

Tancujúca hviezda

Oboch autorov spája kritika toho, čo by sme mohli nazvať konzumnou a principiálne *isothymickou* spoločnosťou. Obaja naznačujú aj možné riešenie (hoci sú tu významné variácie v dôraze na jednotlivé výzvy): prebudenie „chaosu v nitru“, návrat iracionálna (v podobe náboženského citu a „poézie“), vytýčenie cieľa (a spoločných hodnôt)¹⁷, prijatie prirodzenej nerovnosti a snaha o „prekonanie sa“, láska k múdrosti a veľkým činom, konsolidácia proti rozdrobenosti (ktorá spúšťa „neblahé“ *megalthymické* vášne), vymedzenie sa (proti nepriateľovi), návrat prirodzeného hrdinstva. S istou váhavosťou by sa dalo tvrdiť, že jedným z odporúčaní (na strane I. T. Budila a S. Huntingtona) by bolo aj prehodnotenie „kognitívnej netolerancie“, „sociálnej tolerancie a rovnosti práv“ a „multikulturalizmu“. Je možné, že F. Fukuyama s A. Kojévom by si *želali* boj a nepriateľa, ktorý by prebudil a dal zmysel bezduchým posledným ľuďom (Západu), zatiaľ čo I. T. Budil s S. Huntingtomom by posledným človekom (Západu) zatriasli, aby ho upozornili na to, že boj dávno prebieha. Netreba sa však vracieť späť do minulosti, pán a otrok sa môžu navzájom uznať, pokiaľ bude uznanie založené na základe prekonania biologických potrieb (zvieratá v nás), na úcte k múdrosti¹⁸ a hrdinstvu, zmysluplných výkonoch, hlbokom prežívaní a statočnosti. Takéto rozriešenie dilemy uspokojenia *thymu* by mohlo fungovať v západnej spoločnosti. V Budilovej eseji však vidíme prenesenie problému pána a otroka na vyššiu ako individuálnu rovinu, na rovinu civilizácií. Na konci ich príbehu by teda mohol stáť posledný Západ. Ale podobné riešenie v tejto rovine (v hypotetickom medzicivilizačnom boji o uznanie) esej neponúka.

Islám

Jedným z najsilnejších miest *Zakladateľov Západu* je prirovnanie novej budúcnosti Západu (po konci dejín) ku *Stroju času* H. G. Wellsa. „Eloiové a Morlokové“ predstavujú posthistorických posledných ľudí Západu, ktorí žijú v *isothymickom* bezčase a príslušníkov civilizácií ovládaných *megalthymiou*. V konečnom dôsledku by Morlokmi v zmysle oboch rozprávání mohol byť stále historický islámsky fundamentalizmus. Jedným z jej prejavov by mohol byť útok z 11. 9., ktorý vyvolal medzi potenciálnymi posthistorickými poslednými ľuďmi „aztécky“ šok. Hlboké zdesenie (podobne ako tragické „výstrelky“ *megalthymických* totalitných režimov) by však podľa I. T. Budila nemalo viesť k zavrnutiu *thymu*, pokiaľ by sa ho Západ vzdal, mohol by ho conquistadorsko-islámsky Morlok začať „plížiť“ požírať. Zlyhanie môže priniesť „neobyčajne agresívnu formu iracionálnej *megalthymie*, ktorá ohrozí Západ uspokojený idylickou souhrou touhy a rozumu, realizujúci sa ve vyspelých technológiách saturujúcich konzumný spôsob života ,bez hra-

nic“.¹⁹ I. T. Budil cituje Chestertona: „tuto nebývalou lhostejnost, tento nebývalý zasněný egoismus, tuto nebývalou samotu miliónů v davu musí něco prolomit.“ Dalo by sa povedať (v zmysle I. T. Budila a Huntingtona), že hispánsko-islámsky Morlok už je medzi nami a liberálny multikulturalizmus je nebezpečný ľahostajný a zasněný egoizmus.

F. Fukuyama v islámskej *megalothyimii* historickú výzvu nevidí: „Navzdory síle, již islám dokazuje svou současnou renesancí, zůstává skutečností, že jde o náboženství prakticky bez jakéhokoli dopadu mimo oblasti, které kulturně spadají do sféry jeho vlivu.“²⁰ Preto jeho možnú expanziu považuje za iluzórnu. Islámsky fundamentalizmus pripodobňuje k fašizmu, ktorý „predstavuje patologický a výjimečný stav“.²¹ Všetky silné štáty sú slabé, pretože v sebe obsahujú rozpory a „váhu má pouze režim nebo systém, jenž přežije celý proces světových dějin“²². Islámsky fundamentalizmus: „lze chápat jako reakci na neschopnost muslimských společností obecně udržet si důstojnost tváří v tvář nemuslimskému Západu.“²³ Patologické javy sú len choroby prechodu, každá spoločnosť, ktorá nastúpi na cestu industrializácie, môže síce z tejto cesty zísť (napríklad preto, že kolóna je príliš dlhá a pomalá), poobzerať sa po lepšom meste, ale F. Fukuyama pravdepodobne predpokladá, že nakoniec dorazí do cieľa. Je dokonca možné, že niekde sú alebo vzniknú iné mestá (čo sa dá tvrdiť na základe absencie dôkazov o polohe jednotlivých „povozov“), avšak tieto mestá ostanú obývané, len pokiaľ ponúknú rovnakú alebo príliehavejšiu paralelu prirodzenej ľudskej duše. Tu by bolo možné namietnuť, že ak by posledný človek *thymotickú* zložku potlačil alebo zavrhol, objavili by sa nové rozpory a historické mestá by získali na novej sile. Lepším mestom by mohla byť napríklad *thymotická* demokracia oproti *isothymickej* demokracii a *megalothymickému* autoritatívnemu štátu. Ako by mohol tento štát vyzeráť, naznačujú obaja autori²⁴.

Posledný človek

„Člověk se od zvířat zásadně liší v tom, že ... ještě touží být uznán jako lidská bytost, což znamená, že chce být ‚uznán‘, že má hodnotu, která souvisí s ochotou položit život v boji o prestiž“²⁵ F. Fukuyama pracuje s človekom konceptuálnym, nie historickým, verí, že existuje ľudská prirodzenosť, preto je jeho teória teóriou univerzálneho „človeka ako človeka“. „Člověk nejenže není určen fyzickou nebo zvířecí přirozeností, ale jeho lidství spočívá právě ve schopnosti tuto živočišnou přirozenost překonat nebo popřít...“²⁶ a „lidská svoboda vzniká pouze tehdy, dokáže-li člověk přesáhnout svou přirozenost...“²⁷ Nietzscheov posledný človek už (pretože má *isothymickou* spoločenskou zmluvu „sebaúctu“ v zásade vyriešenú) prahne len po uspokojení túžby (vlastniť, zažívať, necítiť bolesť) a rozumu (ktorý nájde spôsob, ako tieto túžby saturovať). Je zvieraťom, „človekom bez hrude“. Nie je schopný ohromujúcich výkonov *ľudského* ducha, lebo je bez (ľudskej) duše – utilitarizmus a racionalizmus zabíja duchovnú hĺbkú, ale aj svedomie, pocity hanby, hlbokého smútku či bolesti, ostáva len príjemná nostalgia, racionálne jednanie, ľahostajný flegmatizmus. Na tomto mieste je vhodné spomenúť dôležitý posun vo Fu-

kuyamovom myslení, ktorý predstavuje I. T. Budil. Fukuyamov optimizmus sa modifikuje do podoby blízkej „hrozby“ zániku Západu. Ak by jeho kniha vyšla dnes v prepracovanom vydaní, pravdepodobne by mohla niesť podtitul *Esej o zrode a zániku moderného človeka*. Dejiny teda neskončili, pretože hrozí, že nové technológie budú modifikovať samotnú ľudskú prirodzenosť, „zrušenie človeka“ je mysliteľné²⁸. (S dôležitými implikáciami pre liberálnu demokraciu ako ideálnej projekcie ľudskej duše). Každopádne Morlokom je pre F. Fukuyamu „plíživá priemernosť“. F. Fukuyama ale verí, že thymotická spoločnosť je možná, znamená ale nachádzanie spoločného jazyka „dobra a zla“, skupinová súdržnosť bude musieť byť založená na istej iracionalite, sebaúcta bude musieť byť spojená s úspechom, bude potrebné zamedziť nude, ktorá vyvoláva vášne, viesť symbolické boje so symbolickými víťazstvami, nájsť cieľ v mieri, v ktorom ale ideály musia mať význam. „Stabilní demokracie vyžaduje zčásti iracionální demokratickou kulturu a spontánní občanskou společnost, jež vyrůstá z preliberálních tradic.“³⁰

Namiesto záveru

Ako z toho celého von, je otázka, ktorú sa už dlho snažia vyriešiť myslitelia, vedci, temer každý „nezavislý“ film sa touto problematikou zaoberá. Je možné, že cesta nebude v presadzovaní hodnôt, lebo:

Činnosti orientované k jistým hodnotám uvolňujú procesy, které působí tak, že mění samu škálu hodnot, které je přivodily. Takový pohyb může nastat, když systém základních hodnot nařizuje jisté specifické jednání a když se jeho vyznavači nestarají o objektivní důsledky tohoto jednání, ale o subjektivní uspokojení s dobře vykonané povinnosti. Nebo když se jednání v souladu s dominantním souborem hodnot zpravidla soustřeďuje jen na tuto konkrétní hodnotovou oblast. Ve složité interakci, která utváří společnost, se ale jednání rozvětňuje. Jeho důsledky nejsou omezeny na onu specifickou oblast, v níž se mají soustředit, a objevují se ve vzájemně souvisejících oblastech, jež byly v době jednání jednoznačně ignorovány. Avšak právě díky faktické vzájemné souvislosti těchto oblastí mají další důsledky v přílehlavých oblastech tendenci působit na systém základních hodnot. Toto zpravidla nečekané působení tvoří nanejdůležitější součást procesu sekularizace, transformace nebo zhroutení základních hodnotových systémů. V tom spočívá neodmyslitelný paradox sociálního jednání – „realizace“ hodnot může vést k jejich opuštění. Můžeme parafrázovat Goethea a říci: „Die Kraft, die stets das Gute will, und stets das Böse schafft.“³¹

Je možné, že každá vyhranenosť, každé principiálne naliehanie vedie napokon k totalite, ktorá ničí myšlienku v zárodku. Spoločenská zmena je možná, len ak je pomalá a postupná. Kritika má zmysel, len ak prináša produktívnu alternatívu. Možno by sa dal autoritársky pán zmeniť na učiteľa a otrok na žiaka a ich príbeh prerozprávať.

Je nepochybné, že nás spájajú súbory hodnôt, ktoré sú nám bližšie ako tie iné. Asi by sme sa nemali snažiť nezlučiteľné hodnoty prijímať, liberálny multikulturalizmus je

preto mýtus, lebo systém musí byť systémom, aby fungoval. Rovnako nie je možné naliehať na „kultúry“, aby sa asimilovali *ako také* a rozkladať organizačné štruktúry s dôsledkami, ktoré nedokážeme vyriešiť. Je však možné, že dokážeme žiť vedľa seba, ponúkať *podľa nás* lepšiu možnosť a postupne zachytávať odpadlíkov. Tých však musíme prijať a integrovať, pretože neúspešná integrácia jednotlivcov spôsobuje ďalšie dôsledky mimo rámec našej kontroly. Po masových návratoch „stratených synov“ tretej generácie prísťahovalcov do parížskych predmestí sa hovorí o „nerozpustiteľnosti islámu“. Stále častejšie však zaznievajú aj otázky, kto toto nerozložiteľné zrážanie sa spôsobuje. Odpoveď možno bude v príkazoch a zákazoch, niekde *mimo* dobra a zla. Imigráciu je vhodné obmedziť, nie však zakázať, konzumná spoločnosť sa musí zmeniť, avšak len postupne. Problémy sa musia riešiť, nie však vyhostením ani genocídou. Nebezpečenstvo útokov zvonka síce existuje, islám je však mnoho. Ak budeme islámy esencionalizovať do hrozby, možno si nepriateľa nakoniec vytvoríme. Hoci niečo na „prebudenie“ táto spoločnosť potrebuje, nemusí to byť nevyhnutne „poznateľný“ nepriateľ na spôsob nacionalizmov, ktoré sa vzájomne vytvárajú hľadaním antitéz. Je až zarážajúce, ako sa na seba vlastne ponášajú. Je možné, že pokiaľ si konkrétneho nepriateľa budeme schopní predstaviť, začneme sa voči nemu vymedzovať, nakoniec sa nám ho podarí vytvoriť a budeme sa na neho podobáť. Imaginácia je schopná vytvárania takých zrkadlových obrazov.

Hrdinstvo je síce potrebné, ale nemusí nevyhnutne znamenať ochotu položiť život v boji. Hrdinstvo je aj pozrieť sa smrti do tváre, balansovať nad priepasťou, ale neprepadnúť sa do nej. Strach pred zánikom ani rozum by nás nemal viesť k bezhlavému a už vôbec nie nekompromisnému jednaniu. Descartova slávna veta by sa dala pretransformovať do podoby: Myslím, že zomriem, teda som otrok (svojho strachu).

Vojna a totalita vyvoláva antitézu v podobe „ostrovčekov“ slobody, „nous n'avons jamais été aussi libres que sous l'Occupation“, povedal Sartre. Podstatne ťažšie je ale cesta ku slobode v relatívnom mieri. Na jednej strane môže byť schopnosť morálnej voľby alebo sloboda pohybu, na strane druhej sloboda vybrať si z ponúkaných možností. Aby sme si mohli vybrať, musíme poznať povahu týchto volieb, možné dôsledky, ale aj vlastnú motiváciu. Poznávanie seba, vlastných zlyhaní a vášní, ktoré nás ovládajú, vyžaduje nekompromisnejší boj. Druhí sú všade okolo nás a čakajú na naše lokálne nízkoprahové hrdinstvá aj na pána, ktorý sa k nim zníži, a svoju múdrosť na ich situáciu aplikuje.

Je otázne, či je kresťanstvo otrocká filozofia. Odvaha nevyhýbať sa bolesti ani smrti, schopnosť pochopiť a odpustiť nepriateľovi, ale aj spravodlivého hnevu, schopnosť prekonať pudový strach a obetovať sa, schopnosť oprostiť sa od tela v zmysle askézy a prechádzať bolestivou cestou pochybností, pripustiť k sebe dieťa a nehádzať kamene, je možno cesta k *thymotickej* spoločnosti, ktorú nám ponúka naša vlastná kultúra.

Dejiny nám určite ponúkajú mnoho príkladov na poučenie. Dejiny však reálne neexistujú, vytvárame si ich, vždy predkladáme náš obraz. Pokiaľ začneme konať

z reflexie nášho stavu v dejinách, hrozí nám, že sa staneme *jednajúcimi* výtvarmi našich vlastných koncepcií, ako to v minulom storočí dokázalo mnoho vízií sveta, napríklad aj tá realistická.

Bezbrehý relativizmus rovnako ako radikálne zastávanie hodnôt môžu ľudskosť sploštiť. Rovnako ako vyhranené odmietanie esencionalizovaných postštrukturalizmov, postmodernizmov, radikálnych konštruktivizmov a dekonštrukcií. Otázka je, či by sme, ako hovorí spoločenskovedné klišé, nemali prestať vylievať vaničky aj s dieťaťom. To, čo je naozaj treba zachrániť, je „tančící hvězda“. Dôstojnosť je dôležitá, pokiaľ sa ešte dokážeme zasmiať sa, pochopiť a povzniesť sa.

Dejiny asi neskončili, medzi nami je mnoho plíživých conquist, proti ktorým môžeme bojovať a popri tom vytvárať tancujúce hviezdy. Za jednou z nich stojí napríklad trh. Alebo aj bezbrehý relativizmus, či rôzne barličky pre pokojný a nennudný život od antidepressív po vízie materializujúcich sa hrozieb. Napokon je otázne, či je niekde „out there“ „človek ako člověk“, ľudská bytosť je komplexný a fascinujúci tvor ako celok, s banálnosťou zvierata aj vznešenosťou hrdinu, dieťaťom, umelcom aj nekompromisným zástancom princípov.

Literatúra:

BUDIL, Ivo T.: 2007. Zakladatelé Západu a poslední člověk. Esej o zdrodu a zániku západní civilizace. Ústí nad Labem: Dryada.

FUKUYAMA, Francis: 2002. *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publishers.

MERTON, Robert K.: 2007. *Studie ze sociologické teorie*. Praha: SLON.

(Endnotes)

1) Budil, 2007: 8; Fukuyama, 2002: 7.

2) Budil, 2007: 9 – 39.

3) Fukuyama, 2002: 310. Uvedený citát je reflexia Kojévových interpretácií. Kojève sám je však s koncom dejín a posledným človekom zmierený, viď. Fukuyama, 2002: 295.

4) F. Fukuyama ani I. T. Budil nevidia v 11. septembri vyhlásenie vojny, ani prejav stretu civilizácií, viď. Fukuyamovo vyjadrenie, ktoré zverejnil mesiac po útokoch, 2002: 7 – 9 a Budil, 2007: 161 – 164.

5) Fukuyama, 2002: 11.

6) F. Fukuyama pracuje s konceptom ľudskej prirodzenosti, esenciálnej ľudskosti, človekom ako takým.

7) Podľa Platóna je ideálny politický systém reflexiou ľudskej duše, uspokojuje všetky jej tri zložky: túžbu (po veciach mimo subjektu), rozum (prostriedok, ako tieto veci zabezpečiť) a „sebaúctu“ alebo vznetlivosť, potrebu uznania ľudskej dôstojnosti.

8) Viď. Budil, 2007: 49. Makrohistória je „snaha vysvetliť vznik, rozvoj a pád veľkých civilizácií a zaradiť je do širšieho kontextu svetových dejín.“

9) Budil, 2007: 55.

10) viď. Budil, 2007: 61 – 71.

11) Budil, 2007: 69.

12) Budil, 2007: 70.

13) Budil, 2007: 77.

14) Fukuyama, 2002: 13.

15) Fukuyama, 2002: 7.

16) Fukuyama, 2002: 14.

17) Zarathuštra hovorí: „Je čas, aby si člověk vytkl svůj cíl.“

18) Vid'. Vicovu ľudskú autoritu, ktorá je „založena na dôvere k ľuďom zkušaným, ktorí jsou jedinečně rozvázní v jednání a skvěle moudří ve věcech myšlení.“ Citované v Budil, 2007: 23.

19) Budil, 2007: 29.

20) Fukuyama, 2002: 62.

21) Fukuyama, 2002: 137.

22) Fukuyama, 2002: 143.

23) Fukuyama, 2002: 230.

24) Taká spoločnosť by pravdepodobne musela prekonať regionálnu úroveň (ale zachovať si alebo sa pokúšať o skupinovú súdržnosť), nájsť spoločné smerovanie, spoločnú hodnotu (napríklad slobodu), dokázala by aktívne reagovať na výzvy, podporiť impérium a svojho hegemonu (USA), obrodíť sa mravne, rozumovo aj duchovne.

25) Fukuyama, 2002: 15.

26) Fukuyama, 2002: 155.

27) Fukuyama, 2002: 157.

28) Vid'. Budil, 2007: 30 – 31.

29) Fukuyama, 2002: 315.

30) Merton, 2007: 128 – 129.

Svatava Heinlová

The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment

BROADIE A. (ED.) (2005): Cambridge, Cambridge University Press, 366 s.

Recenzovaný sborník *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment* představuje práce současných renomovaných autorů z různých zemí světa věnujících se problematice skotského osvícenství. Klíčovým postojem, který je zároveň stmelujícím prvkem jednotlivých příspěvků a východiskem pro praktické uspořádání sborníku, je chápání skotského osvícenství jako svébytné národní formy v rámci širokého osvícenského hnutí probíhajícího v osmnáctém století v Evropě a posléze ve Spojených státech amerických. Jednotlivé statě se na pozadí dobového kontextu snaží dobrat specifického charakteru skotského osvícenství a jeho celospolečenského vlivu, což je podle mého názoru nejvlastnějším a nejcennějším přínosem tohoto sborníku.

Právě toto nazírání na osvícenství ne jako na jednotitý blok problémů dané doby s jejich univerzálním řešením je významným posunem v chápání tohoto dějinného období. Nutno připustit, že toto pojetí zřejmě všeobecně ve vyšší míře představuje novum pro českou veřejnost závislou mnohdy na nečetné původní a překladové produkci k tomuto tématu, než tomu může být např. v anglosaském světě, kde lze asi od osmdesátých let dvacátého století sledovat směřování od zevšeobecňování historických procesů k důrazu na mnohostrannou kulturně-sociální podmíněnost časově, místně a okolnostně vymezené individuální situace. Tento postoj například zásadně obhajuje Jeremy Black ve své knize *Evropa osmnáctého století* z roku 1990, která vyšla v českém překladu v roce 2003: „Kosmopolitní charakter republiky vzdělců a podobnost metafor jako *lumiére* a osvícenství vedl tehdejší i dnešní komentátory k přecenění úlohy společných

znaků a nedocení významu různých národních rysů a myšlenkových tradic. V podstatě je právě ona rozmanitost myšlení osmnáctého věku tak zajímavá. Lidé si kladli různé otázky, využívali odlišné postupy a docházeli k různým odpovědím." (BLACK, Samuel, 2003, s. 253) Lze tu jistě vysledovat spojitost se současným trendem v historiografii, který je charakterizován nástupem disciplín jako jsou sociální dějiny, mikrohistorie či historická antropologie, a to právě v 80. letech 20. století.

Zejména pro českého uživatele zabývajícího se problematikou skotského osvícenství tak recenzovaný sborník představuje ucelený zdroj informací a (oproti monografiím jako např. *The Scottish Nation. 1700 – 2000* T. M. Devina nebo *Capital of the Mind. How Edinburgh Changed the World* Jamese Buchana) různorodých pohledů na danou problematiku v jednom svazku, a to na základě současné, aktuální metodologie. Představuje nejenom protipól dřívějšímu chápání, ale zároveň otevírá cestu k novým, dříve opomíjeným oblastem badatelského zájmu. Vždyť dosavadní tituly dostupné na českém knižním trhu v naprosté většině (až na ty nejsoučasnější jako např. *Kultura a život v raném novověku III. Náboženství, magie a osvícenství* Richarda Van Dälmena a výjimky typu výše zmíněného titulu Jeremy Blacka a do jisté míry titulu *Evropa a osvícenství* Ulricha im Hofa) zastávají právě ono dřívější, zevšeobecňující hledisko, v případě starších českých publikací jako *Osvícenství – věk rozumu* Jana Halady navíc tendenčně zabarvené, poplatné ideologii své doby a protknuté socialistickou rétorikou. Tato tradiční díla upínají pozornost především k francouzskému osvícenství, které se tak stává až synonymem osvícenství vůbec, a dalším národním podobám osvícenství věnují omezenou pozornost. Co se týče skotského osvícenství, to, ačkoli pojem „Scottish Enlightenment“ byl ustanoven již v roce 1900, je dlouho, prakticky až do současnosti, prezentováno jako součást anglického, popřípadě britského osvícenství, a redukováno na analýzu názorů a děl několika málo skotských autorů, zejména Davida Huma a Adama Smithe, v mnohem menší míře pak též Francise Hutchesona a Thomase Reida, přičemž zcela okrajově, většinou pouhým výčtem, jsou zmiňováni další představitelé skotského osvícenství, což je příklad i takového díla jako *Novověká filosofie. II. Od Newtona po Rousseaua* Wolfganga Röda, kterému ovšem kromě nejobsáhlejšího výčtu jmen nelze upřít rovněž cenné srovnání Reida s Humem a Reida s Kantem.

Sborník *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment* splácí v tomto směru letitý dluh skotskému osvícenství, když věnuje prostor hledání jeho specifického místa v kontextu evropského a světového dění v 18. století a analýze jeho názorové základny, která rozhodujícím způsobem přispěla ke vzniku věd o člověku, a přinesla zásadní díla, k nimž se podnes obrazejí odborníci pro nalézání souvislostí a inspirace.

Součástí sborníku jsou chronologický přehled událostí vztahujících se k skotskému osvícenství, stručná profesní vizitka jednotlivých přispěvatelů, soupis vybrané bibliografie a zasvěcený úvod, jehož autorem (stejně tak jako dvou dalších příspěvků) je editor sborníku Alexander Broadie, profesor logiky a rétoriky na University of Glasgow a člen Královské společnosti v Edinburghu. Celkem sedmáct příspěvků

sborníku je promyšleně tematicky řazeno tak, aby se jich vždy několik, z různých pozic, věnovalo úžeji vymezené oblasti zájmu a vytvářelo tak její plastičtější obraz, přičemž je zároveň uplatněno chronologické hledisko. Nejdříve je v první sérii příspěvků diskutována otázka kontextu vzniku skotského osvícenství, jeho „předosvícenského podhoubí“, a v závěrečných dvou sériích otázka recepce názorů skotských osvícenců a jejich vlivu na myšlenkové procesy i politické postoje v Evropě a Americe, s následným zhodnocením podoby skotského osvícenství v jeho vrcholné fázi, v první polovině devatenáctého století. Příspěvky uvnitř tohoto rámce pak hodnotí a interpretují (s akcentem na povahu lidské mysli a lidské přirozenosti, na sociálnost a socializaci lidské společnosti) přínos skotských osvícenců k řešení otázek morální filozofie, jejich podíl na rozvoji politické, ekonomické a právní teorie, teorie státu a historiografie a na položení základů k oborům jako jsou antropologie a sociologie.

Při četbě jednotlivých příspěvků dospíváme k zajímavému poznatku: ne jenom že osvícenské hnutí jako takové nepředstavuje jednotlivý názorový blok, jednotlivým názorovým blokem není ani samotné skotské osvícenství. Naopak, i to se (při zachování svých charakteristických rysů odlišujících ho od ostatních národních osvícenství) vyznačuje pluralitou postojů, koexistujících buď vedle sebe ve vzácně inspirující symbióze, nebo střídajících se v závislosti na daných kulturně společenských okolnostech a stávající úrovni lidského vědění v tom kterém stádiu skotského osvícenství. Názorovou rozdílností se zabírá soustředěně například Luigi Turco ve své stati *Moral Sense and the Foundation of Morals*, v níž si klade za cíl ukázat morální teorie Francise Hutchesona, Davida Huma a Adama Smithe jako soupeřící systémy a posléze je konfrontovat s kritickým postojem Thomase Reida vůči nim. Podobně Knud Haakonssen ve stati *Natural jurisprudence of the theory of justice* si všímá názorového vývoje od Francise Hutchesona ve 20. letech 18. století po Dugalda Stewarta o století později, kdy se na pozadí postoje dvou věkově a názorově odlišných skupin skotských myslitelů (Francis Hutcheson, David Hume a Adam Smith vs. Thomas Reid, James Oswald, James Beattie a Dugald Stewart) k otázce po smyslovém či rozumovém původu morálnosti věnuje dobovému pohledu na problém, zda potřeba spravedlnosti je či není vrozenou, neodmyslitelnou součástí lidské přirozenosti. I v dalších příspěvcích sledujeme, jak byly názory představitelů prvního období postupně doplňovány, a i překonávány, aniž by přitom jednotliví myslitelé pouštěli ze zřetelu oblasti zájmu určené konkrétní skotskou skutečností a zkušeností. Ty hrály, jak si všímají především, nikoli však výhradně, statě z první série, zabývající se identifikací osvícenského podhoubí, v skotském osvícenství stěžejní roli.

Směrování skotského osvícenství totiž vyplynulo z tehdejší skotské reality a bylo, na rozdíl od ostatních zemí, podmíněno zápasem o zachování Skotska jakožto svébytného národního útvaru. Francis Hutcheson, David Hume, John Millar, Adam Ferguson, William Robertson, Adam Smith, Thomas Reid a mnozí další totiž reagovali na to, co bylo v popředí zájmu celé skotské společnosti začátku osmnáctého století, jež se po přijetí tzv. parlamentní unie s Anglií (The Union of the Parliaments) v roce 1707 ocitla

na dějinné křižovatce. Skotové si kladli existenční otázku: Jak zaostalé a stagnující Skotsko přežije a jak se bude moci úspěšně rozvíjet v podmínkách vzniklé unie s novým komplexem vztahů, aniž by ztratilo svobodu a stalo se hospodářským vazalem anglické dynamické ekonomiky představující světovou špičku? Neméně podstatnou otázkou bylo, zda v novém, dravém systému nebude muset skotská společnost upustit od svých tradičních morálních hodnot a společenské soudržnosti.

Zejména v druhé polovině osmnáctého století pak tehdejší britská společnost cítila rovněž potřebu pochopit, popsat a ustanovit vztah mezi jednotlivými vrstvami obyvatelstva, které díky změněným společensko-hospodářským podmínkám vstupovaly do nových vzájemných vztahů. Odtud pramení zvýšená intenzita vypracovávání ekonomických, politických, právních a sociálních teorií. Na konci osmnáctého a začátku devatenáctého století dostupné teoretické zdroje, jako např. *Bohatství národů* (*Wealth of Nations*) Adama Smithe z roku 1776, neodpovídaly již dobře aktuální situaci a myslitelé 1. poloviny 19. století byli nuceni formulovat zákonitosti společensko-hospodářských vztahů nově, v souladu s nově vzniklými potřebami.

K tomu, že to, co činí skotské osvícenství svébytným, je právě přítomnost skotské reality v dílech skotských osvíceneckých autorů, se ve svém Úvodu vyjadřuje i Alexander Broadie. Řečeno jeho slovy, ačkoli jsou Skotové otevření myšlenkám zvenčí, mimo území Skotska, diskutují-li o politice, ekonomice, sociálních strukturách, vzdělávání, právu a náboženství, diskutují o nich v dimenzích národního kontextu a pod vlivem tří specificky skotských institucí: Skotské církve, tedy Kirk, právního systému a univerzit, a to tím spíše, a to je dalším skotským specifikem, že ve velké míře na význačných postech spoluúčastí jejich běh. Důležitou roli těchto institucí uznává a do jisté míry kořeny skotského osvícenství spatřuje v nábožensko-politicko-ekonomickém kontextu i Roger Emerson ve svém příspěvku *The Context of the Scottish Enlightenment*. Za další faktor prioritního významu považuje geografické podmínky, což může některým odborníkům připadat jako překvapivé nebo překonané stanovisko. Nicméně, v Emersonově pojetí geografie Skotska s dlouhým pobřežím učinila ze Skotů mořeplavce a krátké, špatně splavné a k v nitrozemské přepravě nevhodné řeky společně se zdrojem nerostných surovin v nedostatečné blízkosti populačních center později, v první čtvrtině devatenáctého století, přispěly ke skonstruování parního stroje. Pověštině neúrodná půda ovlivnila i charakter hospodářství (zkvalitňování půdy, textilní výroba, výroba bělidel a barviv), a demografický profil. Vedla k chudobě a vysoké emigraci, v případě zejména obyvatel Highlands a Borders do vojenských služeb, a obyvatel Lowlands za řemeslem, čímž se zvýšil zájem o zejména odborné vzdělávání. Na prahu osvícenství tak Skotové již chápali, že prosperitu země ovlivňuje vzdělanost, zefektivnění výroby a uplatnění vědy.

Co se týče náboženského kontextu, žádný z příspěvků ve sborníku se bohužel nezabývá přímo otázkou, zda a do jaké míry se kalvinismus jakožto skotské státní náboženství podílel na utváření specifčnosti skotského osvícenství a na nebývalém

hospodářském rozkvětu Skotska mezi lety 1760 až zhruba 1815 svým apelem na praktičnost a postulováním práce jako křesťanské povinnosti („radostná práce na vinici Páně“), které, jak se domnívají někteří badatelé, mezi nimi např. Ulrich im Hof v práci *Evropa a osvícenství*, ve svých důsledcích vedlo v 18. století k většímu rozkvětu a bohatství právě protestantských, a ne katolických zemích. (HOF im, Ulrich, 2001, s. 161) Na s. 145 své knihy Im Hof dále uvádí: „Protestantským církvím jako takovým nechyběly určité předpoklady pro přejímání osvícenských myšlenek. Četba bible podporovala racionální vzdělání, věřící byli zvyklí interpretovat text pomocí filologických prostředků, a to vše bylo pro laiky přínosem. (...) Pocit kolegiality při spravování Boží církve mohl být přínosem.“ (HOF im, Ulrich, 2001, s. 145) Na osobní morální čistotu každého jednotlivce, jeho ukázněnost a občanskou zodpovědnost a na společenskou soudržnost bylo názíráno jako na základní podmínku nezbytnou ke spásce celé komunity (a jistěže i církve jako takové). Z tohoto pohledu měl podle mého názoru požadavek morální čistoty velmi praktický a racionální základ. Vztahem víry a racionálna se zabývá příspěvek *Religion and Rational Theology*, který jeho autor, M. A. Stewart, dělí na podkapitoly nazvané *The Early-Eighteenth Century Debate*, *Hume on Religion* a *After Hume*. Avšak zda se pracovní étos protestantské církve sblížoval s osvícenskou představou povinnosti a zodpovědnosti, se ani zde nedovídáme, neboť oblast zájmu je v tomto příspěvku posunuta jiným směrem. Nicméně, je nepopíratelné, že presbyteriánská společnost kladla důraz na individuální příspěvek k prosperitě celku, a tato tradice pak určovala základní rysy skotského osvícenství. Z této perspektivy činí morální a společenské zásady kalvinismu z tohoto náboženství intelektuální základnu skotského osvícenství, které hodnotám jako ctnost, osobní zodpovědnost, racionalita, snaha po zdokonalení a praktický užitek připisovalo zásadní význam.

V osmnáctém století dochází v myšlení a jednání skotské presbyteriánské společnosti k odklonu od původně hlavní oblasti zájmu, tj. udržení si přízně Boha. Děje se tak v reakci na změněnou realitu pozemského života, a také v důsledku názorových střetů uvnitř samotné Skotské církve, kde postupně nabývají převahy nové postoje. Ten aspekt kalvinistické tradice, který zdůrazňoval zájem o člověka, kolem roku 1750 umožnil nástup liberálnějších postojů uvnitř Církve, když Umírnění Williama Robertsona, ač žádní radikálové, ale naopak političtí konzervativci, získali převahu nad v té době již oslabeným ortodoxním puritanismem a vnesli do politiky Skotské církve pragmatické praktiky podobné těm ze světské sféry.

Schopnost skotské společnosti 1. třetiny 18. století pružně reagovat na změněné společenské podmínky, konkrétně rozpoznat přede všemi rázný vstup nového elementu na politickou scénu, a to obchodu jako hybného faktoru rozvoje hospodářských a společenských vztahů, vyzdvihuje ve své stati *The Political Theory of the Scottish Enlightenment* Fania Oz-Salzbergerová. Eminentní zájem tehdejšího Skotska o ekonomiku a o chod a formu státu všeobecně chápe správně jako důsledek nelehkého, existenčně podmíněného rozhodnutí obětovat státní samostatnost výhodnějšímu

členství v britském společenství a soustředěné snahy uchovat si v tomto spojení co nejvíce ze své suverenity a národní identity. Odštěpení politické ekonomie z morální filozofie a její ustanovení jakožto praktického nástroje politiky postaveného na vědeckých, newtonovských základech považuje Oz-Salzbergerová za nejzásadnější skotský počin a průlomovou alternativu aristotelskému pojetí politiky. Nemalé zásluhy na inspirování tohoto procesu připisuje Montesquieuovu Duchu zákonů a za jeho formování Davidu Humovi, Adamu Smithovi, Johnu Millarovi a Adamu Fergusonovi, a všímá si odlišnosti jejich pohledů. Andrew S. Skinner ve svém příspěvku *Economic theory* pak tuto řadu rozšiřuje o další jména jako Henry Home, Lord Kames, Francis Hutcheson, a zejména Sir James Stewart, které uvádí v souvislosti s tzv. teorií stádií, tj. ideou neustálého pokroku lidstva od jednoduchosti k dokonalosti, tedy teorií, kterou skotští osvícenští myslitelé vtiskli podobu řadě oblastí od ekonomie a politiky po historii, sociologii a antropologii. Způsobem, jakým se toho v jednotlivých oblastech jednotliví myslitelé zhostili, a kontextem, z něhož vycházeli, se zabývají kromě výše zmíněných, ekonomicky zaměřených příspěvků Oz-Salzbergerové a Skinnera statě 10–13: *Natural jurisprudence and the theory of justice* Knuda Haakonssena, *Legal theory* Johna W. Cairnse, *Sociality and socialisation* Christophera J. Berryho, *Historiography* Murray G. H. Pittocka a čtvrtá kapitola sborníku, *Anthropology: the 'original' of human nature*, Aarona Garretta. Zvláště Garrett na pozadí srovnání s dalšími teoriemi osmnáctého století, které v sobě spojovaly filosofické, historické a antropologické hledisko, jako Gibbonova 'filosofická historie' a 'experimentální filosofie' Lorda Monbodda, a názorů prezentovaných díly osobností jako Montesquieu a Rousseau charakterizuje specifčnost právě skotského přístupu. Považuje tuto 'skotskou směs' filosofické analýzy lidské přirozenosti a 'empirické' analýzy lidských společností, dějin lidstva a přirozeného prostředí za základ, který dal vznik vědám o člověku.

V pracích o skotském osvícenství se mnohdy setkáváme právě vzhledem k jeho výraznému zaměření na 'morální vědy' s jeho určitou zjednodušující interpretací. Jakoby ve Skotsku 18. století ani neexistoval zájem o přírodní vědy jako matematika, fyzika, astronomie, geologie či biologie. Nesporným kladem sborníku *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment* je, že podává celistvý obraz skotského osvícenství, ve všech oblastech bádání, jak v sociálních, tak přírodních vědách. Dokladem toho není zdaleka pouze příspěvek s příznačným názvem *Science in the Scottish Enlightenment* Paula Wooda. Ve sborníku je jednotlivými příspěvyvateli soustavně akcentována spojitost skotského osvícenského bádání s vědeckou revolucí proběhnuvší v 17. století a jeho zakotvenost v přírodě, s důrazem na aplikaci metodologických postupů přírodních věd ve vědách společenských.

Sborník *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment* je zdařilým příspěvkem k problematice skotského osvícenství. Podává jeho celkový přehled z nejrozličnějších úhlů pohledu a uvádí na pravou míru určité dosavadní desinterpretace. Otázky týkající se role a místa člověka ve společnosti a vztahu společnosti k jednotlivci

kladené skotskými mysliteli jsou dnes stejně aktuální jako v osmnáctém století. Jako takový představuje recenzovaný sborník jak cenný zdroj informací a inspiraci pro odborníky zabývající se problematikou osvícenství, tak podnětnou četbu pro každého běžného čtenáře otevřeného diskusi o podobě současného světa.

BLACK, Jeremy (2003): *Evropa osmnáctého století*. Praha: Vyšehrad.

HOF, Im Ulrich (2001): *Evropa a osvícenství*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.

REDAKČNÍ RADA ACT FAKULTY FILOZOFICKÉ ZÁPADOČESKÉ UNIVERZITY V PLZNI**Šéfredaktor:**

Prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., CSc. (Katedra antropologických a historických studií FF ZČU)

Odpovědná redaktorka:

PhDr. Helena Hricová

Redakční rada:

Doc. PhDr. Nikolaj Demjančuk, CSc. (Katedra filozofie FF ZČU)

Doc. PhDr. Marie Fenclová, CSc. (Katedra románských jazyků FF ZČU)

Doc. RNDr. Tomáš Hoskovec, CSc. (Ústav jazykovědy a baltistiky Filozofická fakulta MU)

Prof. PhDr. Josef Kandert, CSc. (Fakulta sociálních věd UK Praha)

Prof. Dr. jur. Rüdiger Kipke (Sozialwissenschaften, Universität Siegen, Německo)

Doc. PhDr. Petr Koťátko, CSc. (Filosofický ústav AV ČR)

Doc. PhDr. Martin Kreidl, M.A., Ph.D. (Katedra sociologie, FF ZČU)

Prof. PhDr. Milena Lenderová, CSc. (Historický ústav Filozofické fakulty, Jihočeská univerzita)

Prof. PhDr. Alena Macurová, CSc. (Filozofická fakulta UK, Praha)

Prof. PhDr. Evžen Neustupný, CSc. (Katedra archeologie FF ZČU)

Doc. Vladimír Penčev, Ph.D. (Ústav pro folklór Bulharské akademie věd, Blagoevgrad, Bulharsko)

Prof. John Garrard, Ph.D. (ESPACH, University of Salford, Velká Británie)

Doc. PhDr. Pavel Vařeka, Ph.D. (Katedra archeologie, FF ZČU)

DO ACT FF ZČU PŘISPĚLI:**Mgr. Petra Burzová**

Katedra politologie a mezinárodních vztahů FF ZČU | burzova@kap.zcu.cz

doc. PhDr. Ladislav Cabada, Ph.D.

Katedra politologie a mezinárodních vztahů FF ZČU | cabada@kap.zcu.cz

doc. PhDr. Šárka Cabadová Waisová, Ph.D.

Katedra politologie a mezinárodních vztahů FF ZČU | waisova@kap.zcu.cz

Mgr. Vladimír Glomb

Ústav Dalného Východu FF UK | vlados2000@yahoo.com

Mgr. Svatava Heinlová

Centrum jazykové přípravy ZČU | heinlova@cjp.zcu.cz

doc. Pavel Hošek, Th.D.

Evangelická a teologická univerzita UK | pahos.ets@gmail.com

Mgr. Lucie Jirásková

Filozofická fakulta UK | lucie.jiraskova@ff.cuni.cz

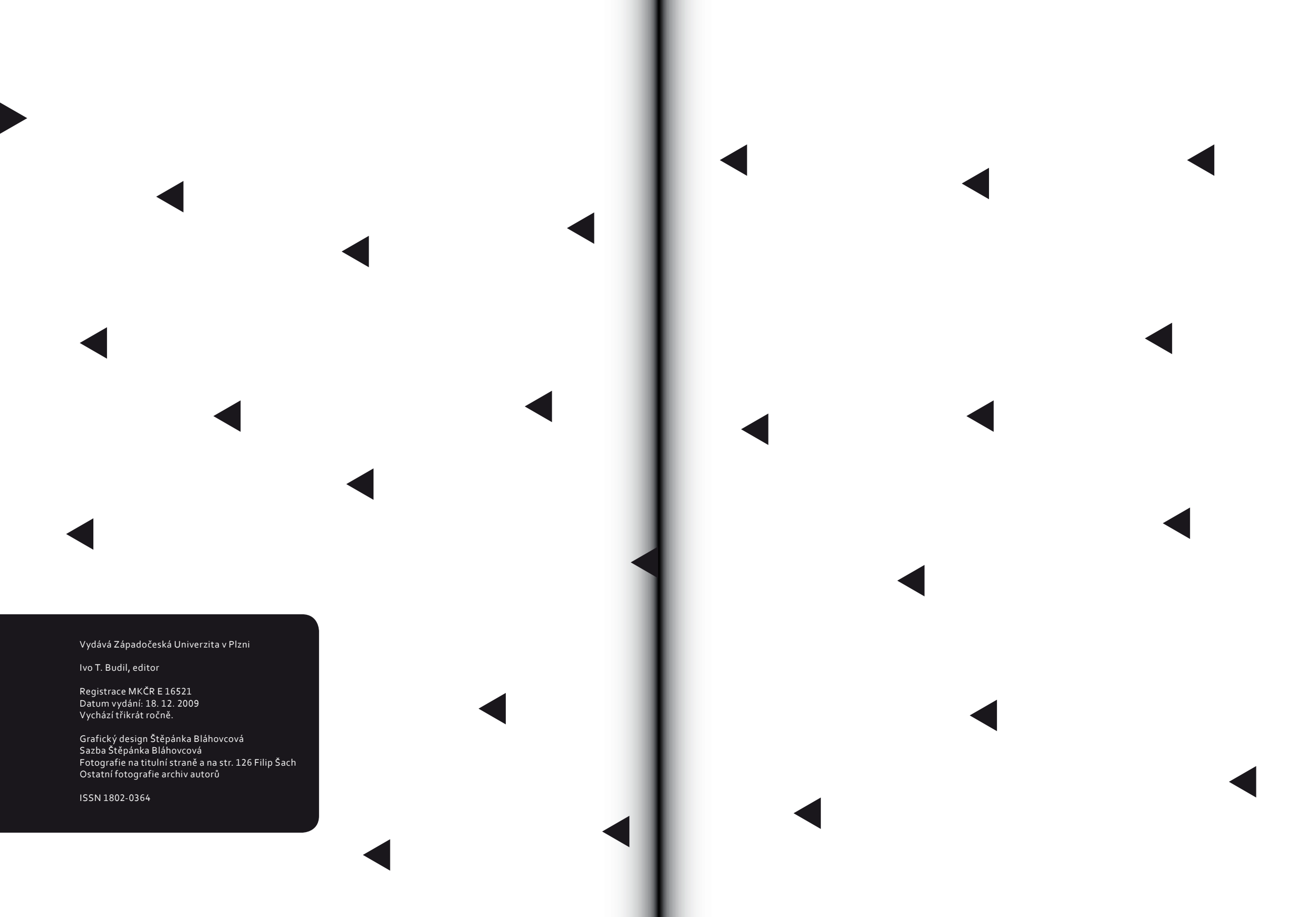
PhDr. Jan Lukavec, Ph.D.

Národní knihovny české republiky | Jan.Lukavec@nkp.cz

Bc. Daniel Rafael MoulisCentrum blízkovýchodních studií, Katedra antropologických a historických věd FF ZČU
david.moulis@email.cz**PhDr. Vlastimil Novák, Dr.**

Národní muzeum – Náprstkovo muzeum | num.npm@aconet.cz

PhDr. Lukáš Pecha, Ph.D.Centrum blízkovýchodních studií, Katedra antropologických a historických věd FF ZČU
pecha@kbs.zcu.cz**Barbora Polířková**Centrum historických věd, Katedra antropologických a historických věd FF ZČU
Barbora.Polirkova@seznam.cz**Mgr. Kateřina Šašková, Th.D.**Centrum historických věd, Katedra antropologických a historických věd FF ZČU
katerina.saskova@gmail.com



Vydává Západočeská Univerzita v Plzni

Ivo T. Budíl, editor

Registrace MKČR E 16521
Datum vydání: 18. 12. 2009
Vychází třikrát ročně.

Grafický design Štěpánka Bláhovcová
Sazba Štěpánka Bláhovcová
Fotografie na titulní straně a na str. 126 Filip Šach
Ostatní fotografie archiv autorů

ISSN 1802-0364



BEROLIN

COLOMBIA

turbana®